



Todo parece indicar que Marx y Sartre están muertos y que la religión no ha desaparecido todavía. En 1802 Georg W.F. Hegel escribió un ardoroso tratado sobre la fe y la razón definiendo así el conflicto filosófico más importante de su tiempo. Entre los círculos intelectuales europeos, triunfaba entonces el credo del Iluminismo, que celebraba la "soberanía de la razón". Desde tal punto de vista el intelecto humano basta para establecer lo verdadero, lo justo, lo bueno. Por supuesto, el objetivo real de esta limitación era sofocar la religión, a la que estos filosofantes veían como el último bastión de la credulidad y la superstición. Afirmaban entonces que los principios teológicos estaban llevando a la humanidad por el mal camino. Una vez que cayeran los muros de esta especie de Bastilla mental, la razón soberana tomaría la delantera y presumiblemente, la perfección humana no tardaría en llegar.

Surgieron entonces legiones de escépticos y negadores que echaron dudas sobre este concepto, bastante pedante, del iluminismo. Si el pobre intelecto humano se erigía como última medida de la verdad ¿no estaban los iluministas aislando arbitrariamente a la humanidad de la posibilidad de alcanzar un concepto superior de la verdad? ¿Quién quisiera habitar en un universo totalmente comprendido, carente de misterio, de espíritu y de todo lo sublime? ¿Y qué pasaría si la realidad final no pudiera ser definida por los rudos métodos de cognición de la razón secular? ¿Qué sucedería si la realidad absoluta estuviera más cercana a la imaginación, la intuición, o los misterios insondables del subconciente humano?

Una mirada pasajera a las divisiones culturales de nuestros días sugiere que, en muchos aspectos, no hemos avanzado mucho en la disputa entre la fe y la razón que separaba a las grandes mentes de los tiempos de Hegel. Con la notable excepción de Europa Occidental, en los otros continentes la religión parece estar jugando un vigoroso segundo tiempo. Sería muy difícil negar esta revitalización espiritual que se define como una marcada reacción contra las promesas incumplidas del Iluminismo y la Modernidad.

Los utópicos del siglo XIX como Charles Fourier especulaban que, una vez que la sociedad industrial fuera perfeccionada, los ríos y los lagos serían de limonada, las fuentes públicas reventarían de salmones, los hombres aprenderían a volar, los animales salvajes cazarían para nosotros. En cambio nos enfrentamos a diario con las consecuencias indeseables de la modernidad—ciudades superpobladas, afeamiento urbano, paisajes heridos por la industrialización, polución ambiental y cambios climáticos de orden apocalíptico. Por lo visto

hasta hoy, pareciera que la obra de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente* ha sido mucho más premonitoria que las odas de Fourier a la armonía universal.

Los teóricos de la secularización, como Peter L. Berger—quien hasta la década del sesenta anunciaba abiertamente la muerte de la religión—están modificando radicalmente sus pronósticos. Han tenido que inventar nuevos conceptos y categorías para describir el fenómeno del resurgimiento global de la religión.

El filósofo Jürgen Habermas, felizmente se refiere ahora a la llegada de una "sociedad post-secular" caracterizada por la marcada capacidad de supervivencia del instinto religioso. En obras recientes como *Entre el Naturalismo y la Religión* (Paidós)[1] cuestiona la capacidad de las sociedades modernas para desarrollar los recursos morales necesarios para sobrevivir sin apoyarse en sus raíces religiosas—por ejemplo las bases judeo-cristianas de la ética secular. El mismo Berger, que en algún tiempo fuera uno de los más prominentes promotores de la teoría de la secularización, ha expresado su cambio de ideas en su libro, *La De-secularización del Mundo* . [2]

En los ambientes académicos de hoy día es común escuchar discusiones sobre "teología política", un tema popularizado durante la década de los años veinte por el jurista alemán Carl Schmitt, quien proponía que todos los conceptos políticos de la modernidad—soberanía, derecho natural, contrato social—son versiones secularizadas de conceptos teológicos preexistentes. Schmitt puso en tela de juicio la legitimidad de la era moderna, que a su parecer, es un parásito que se alimenta de un pasado teológico más noble. En la misma línea, dos importantes antologías editadas por el filósofo Hent de Vries, de la Universidad John Hopkins, han resaltado la importancia de la teología política como herramienta necesaria para comprender el impasse político que estamos atravesando, definido en términos del sórdido triunfo del neoliberalismo y la globalización: *Teologías Políticas: Religiones Públicas en el Mundo Post-Secular* [3] y *Teologías Mínimas: Críticas de la Razón Secular en Adorno y Levinas* . [4]

El resurgimiento de la teología política sugiere que las promesas de la modernidad secular han sido pesadas en la balanza y han sido halladas faltas. En un tiempo, el marxismo servía de estructura al edificio de la crítica radical socialista. Sin embargo, desde la caída del comunismo, ese discurso crítico ha sido aparentemente privado de su base secular inmanente. Esta es una de las razones clave detrás del reavivamiento del interés académico en la teología política, que emplea un idioma mesiánico, o salvífico, para exponer las falencias de la "era secular" en que

vivimos.

De Vries y Sullivan observan en el prefacio de *Teologías Políticas*:

"El modelo de gobierno limitado en el liberalismo político... y el imparable motor de la globalización, han encontrado la horma de su zapato en las crecientes expresiones de descontento y resistencia, que se expresan frecuentemente en términos teológico-políticos."

Ciertamente una apelación a las promesas de una "teología negativa"—aunque no podemos atrevernos a describir a una humanidad redimida, podemos especular sobre las condiciones sociales disolutas que impiden su realización—es la queja con la que Theodor Adorno concluye su obra maestra aforística, *Minima Moralia*. Como Adorno mismo lo apunta:

"La única filosofía que puede practicarse responsablemente frente a la desesperanza, es la que trata de contemplar todas las cosas desde el punto de vista de la redención. [...] Debemos formar perspectivas que se separen, tomado distancia del mundo, revelándolo con sus altos y bajos, tan pobre y distorsionado como aparecerá un día al brillo de la luz mesiánica."

Adorno se desmarca dramáticamente del discurso profano de la crítica social de la izquierda, desplazándose hacia el marco de la teología. Este es un camino que muchos izquierdistas desilusionados han transitado desde entonces.

La Era Secular [5] es el título de un voluminoso tomo—de 874 páginas, para ser preciso—que ha sido muy bien recibido, publicado por el filósofo canadiense Charles Taylor. Hace ya dos siglos, el filósofo alemán J.G. Fichte describió al mundo moderno como una era de "total corrupción moral" A juzgar por la aseveración de Taylor, el veredicto de Fichte fue excesivamente tibio. El problema es que, en la vida moderna, la religión ha cesado de ser un imperativo total. Hoy resulta ser más bien un "estilo de vida electivo". Algo como practicar yoga, tai-chi o ir al gimnasio. Taylor se expresa con fuerza ya al principio de su obra:

"En nuestras sociedades 'seculares', uno puede involucrarse en la política sin nunca encontrar a Dios, quiero decir, sin llegar al punto donde se expresa con fuerza y sin ambages la

importancia crucial del Dios de Abraham en la empresa humana. [...] Nuestro espacio público ha sido vaciado de Dios y de cualquier referencia a la realidad última [que Dios representa] Esto contrasta notablemente con períodos anteriores, cuando la fe cristiana, establecía procedimientos con autoridad, frecuentemente por boca de clérigos que no podían ser fácilmente ignorados."

En la visión de Taylor, las fallas de la era secular, son egregias y numerosas. Afirma que, para nuestro detrimento, vivimos en una era "exclusivamente humanística". Para él, es evidente que el ideal de la "plenitud"—la auténtica "experiencia de vida"—está atado a fines que sobrepasan tanto el ego como las aficiones profanas de la vida carnal. Para Taylor, está claro que tales objetivos solo pueden ser religiosos o trascendentales.

Taylor construye un léxico de crítica social "con bases en la fe" para acusar las múltiples falencias de la era secular. En su visión, la "crisis de significado" que sufre la modernidad, ha alcanzado proporciones graves y epidémicas. Como integrantes de un mundo caído, nos faltan desde el arranque, los compromisos y las lealtades que trascienden la angostura de nuestro ego. Nuestra existencia social se ha secado hasta el punto en que hemos llegado a ser una aglomeración de seres atomizados cubiertos por una densa capa de aislación—caricaturas del solipsismo banal de Descartes, "ego cogito sum" en lugar de "cogito ergo sum". Aunque somos socialmente gregarios, somos incapaces de crear lazos fuertes y durables con nuestros semejantes. Taylor castiga al protestantismo—para él, las noventa y cinco tesis de Lutero representan el principio del fin del cosmos divinamente ordenado y trascendente—en la medida que ha sacralizado lo común, destruyendo así la distancia que separa lo sacro de lo profano. El deísmo, la religión más común entre los filosofantes, cae bajo una condena similar, desde el momento en que busca reconciliar heréticamente lo divino con la estructura mecanística y sin alma de este universo artificial. De acuerdo con la concepción del mundo que tiene la física moderna, ser humano es simplemente ser un cuerpo desplazándose en el espacio. Es obvio que no puede haber un concepto de la existencia más solitario y patético. Autenticidad y plenitud han llegado a ser recuerdos vagos

Ahora bien, el problema es que, como pensador, Taylor es incapaz de concebir la significación en términos seculares. Su descripción está contaminada de parcialidad y es dialécticamente insuficiente. En la era del multiculturalismo y del pluralismo de valores, es al mismo tiempo imposible e indeseable regresar de un golpe a las inflexibles recetas de los credos, así como así. Agreguemos que Taylor se niega a aceptar que, tradicionalmente, las doctrinas y dogmas generales han sido considerados obstáculos en el camino a la autodeterminación. Históricamente, el credo fundamentalista cuya pérdida él lamenta, ha inhibido, en cierta medida, la libertad de investigar, la tolerancia, los derechos humanos y la emancipación política. Un curso de vida que no es elegido libremente, sino que es impuesto por una receta autoritaria, no lleva a una vida trascendente, sin importar si es impuesto por un credo secular o sagrado.

Taylor mantiene un silencio cuestionable cuando llega la hora de reconocer los excesos históricos de las creencias dogmáticas: la intolerancia, las persecuciones, las expulsiones, las conversiones forzadas, los autos-da-fe. Con el Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica ha entrado en juego con el mundo moderno—democracia, derechos humanos, pluralismo religioso—y de esa manera ha contrapesado magnánimamente los errores de su conducta anterior. Taylor se niega tozudamente a caminar esa senda. En lugar de eso, desea atrasar el reloj, sabiendo muy bien que es imposible.

Lo irónico es que el mismo libro de Taylor da evidencia de que la marea ha comenzado a receder; que la "era secular" que él describe, está "re-sacralizándose" y la era de la fe está evidentemente regresando.

La crisis de significado que afecta a la modernidad fue astutamente diagnosticada por el sociólogo Max Weber. En su libro *La Ciencia Como Vocación* publicado en 1919, el ya anunciaba que "el sino de nuestros tiempos está caracterizado por la racionalización e intelectualización, y sobre todo, por un *desencanto con el mundo*

." Para Weber, el ascenso de la racionalización significaba que todos los aspectos de la vida están crecientemente sujetos a la solvencia de la razón instrumental. El avance de la racionalidad trae como consecuencia una atrofia de la significación, que es en general una experiencia humana cualitativa.

Un coro de hombres de ciencia escépticos se ha levantado, desafiando la resurgencia de la religión. En muchos aspectos, han reformulado aquella crítica original de la fe que hacía el iluminismo y han reforzado sus columnas con afirmaciones neo-darwinianas. Ellos argumentan que, desde el momento que la religión es una ilusión, el mundo sería un lugar mejor si los últimos vestigios de las creencias religiosas fueran extirpados. El problema es que, históricamente hablando, creencia y significación—o para usar el término preferido de Taylor "plenitud"—están integralmente entrelazados. De ahí que, al rechazar la creencia en nombre de la ciencia, se agrava potencialmente la crisis de significación, con las consecuentes dislocaciones y desencuentros: alienación, desorientación social, anomia.

El retorno de lo sagrado es en gran medida una respuesta a las falencias de la modernidad. Sin embargo, los críticos neodarwinianos de la religión, parecen incapaces de notar la correlación. De hecho, son peculiarmente sordos a ese tipo de armonía en lo que toca a comprender el encanto de la creencia y la espiritualidad que afecta a los miembros de este cosmos

hiperracionalizado y desencantado.

Así, en *El Espejismo de Dios* (Espasa-Calpe, 2007), el retrato que Richard Dawkins hace de la religión es tan despreciativo y simplista que uno se pregunta cómo puede ser que alguien acepte ideales tan demenciales y maliciosos. Dawkins observa:

"Para la gran mayoría de los creyentes alrededor del mundo, la religión se parece demasiado a la prédica de tipos como Pat Robertson, Jerry Falwell o Ted Haggard, Osama Bin Laden o el Ayatollah Khomeini."

Dawkins continúa con un elogio del corto publicitario de un programa de la BBC que presenta una imagen del bajo Manhattan anterior al 11 de Septiembre de 2001—las torres del World Trade Center en primer plano—con el subtítulo "Imagine un mundo sin religión", sugiriendo que religión y fanatismo son inseparables.

En su libro *Rompiendo el Hechizo: la Religión Como Fenómeno Natural* [6] el filósofo Daniel C. Dennett comienza con una parábola que revela los prejuicios antiteológicos del autor en vez de apoyar el objeto de su estudio. Dennett describe el comportamiento suicida de una hormiga que insiste en treparse al extremo de una brizna de pasto, desde donde se hace más visible a sus potenciales depredadores. Luego nos explica que el insecto es víctima de un parásito que, en detrimento de la vida de la hormiga, la usa para completar su propio ciclo reproductivo. Dennett presenta esta viñeta como una lección sobre los peligros de ser poseído por la religión—como un caso de posesión similar al microbio del ejemplo.

Luego, se rebaja a usar una analogía más denigrante y condescendiente: "Piense en los adictos a las drogas, el juego, el alcohol o la pornografía infantil. Necesitan toda la ayuda que se les pueda dar." Dennett cree que *Rompiendo el Hechizo* es una "intervención" intelectual para creyentes que necesitan ser separados de su adicción a lo divino y trascendental.

Considerando esto desde una estrecha perspectiva neo-darwiniana, es imposible explicar el papel indispensable de la religión en la formación de ideales superiores que han ayudado a nuestra especie a ser genuinamente civilizada. Históricamente los ideales religiosos han inspirado a líderes como Mahatma Ghandi, Martin Luther King o Desmond Tutu a oponerse a la opresión y a ser campeones de la igualdad social. Las convicciones religiosas fueron

El retorno de lo sagrado

Written by Richard Wolin

elementos indispensables en el siglo XIX para alentar el movimiento en contra de la esclavitud y desde entonces, han generado numerosos casos de intervención humanitaria en el mundo.

Un diálogo genuino entre creyentes y no creyentes es imposible a menos que uno sea capaz de considerar con seriedad el punto de vista de su interlocutor.

Cortesía de [Chronicle](#)

Datos

Richard Wolin enseña Historia y Literatura Comparativa en el Centro para Graduados de la Universidad de la Ciudad de Nueva York. Es el autor de *La Seducción de la Sinrazón: El Romance de los Intelectuales con el Fascismo desde Nietzsche al Postmodernismo (The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance With Fascism From Nietzsche to Postmodernism)*, publ. Princeton University Press, 2004). Un nuevo libro, *El Viento del Este: los Intelectuales Franceses de Mayo del '68 y la Revolución Cultural China (The Wind From the East: French Intellectuals, May '68, and the Chinese Cultural Revolution)* está en preparación y será publicado por Princeton University Press en 2010. Traducción por Carlos Caso-Rosendi. Título original en inglés: *Reason Vs. Faith: The Battle Continues*

Referencias

[1] Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*; orig. alemán, publ. por Taschenbuch, *Between Naturalism and Religion*, publ. inglés por Polity Press, 2008.

[2] Hent De Vries, *The Desecularization of the World* (publ. W.B. Eerdmans Publishing Company, 1999.)

[3] *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (publ. Fordham University Press, 2006, co-publ. Lawrence E. Sullivan de Notre Dame)

[4] Richard Wolin, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas* (versión inglesa, publ. Johns Hopkins University Press, 2005, trad. al inglés por by Geoffrey Hale)

[5] Charles C. Taylor, *A Secular Age*. Publ. Belknap Press, de Harvard University Press, 2007.

[6] Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, publ. Viking, 2006.