

La religión entre la crítica racionalista y las corrientes posmodernistas

H.C.F. MANSILLA
hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen: La crítica racionalista de los fenómenos religiosos se originó en la Antigüedad clásica y posteriormente en la Ilustración y continuó hasta el posmodernismo actual. Los aportes de Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche han sido decisivos. Estos análisis de la religión, centrados en el desilusionamiento sistemático, son reconstruidos someramente y sometidos a crítica. El artículo plantea la necesidad de una religiosidad intelectual, pero se distancia del primer protestantismo (Martín Lutero) y de sus consecuencias sociopolíticas. Se postula la continuada necesidad de un primer principio que dé sentido a todos los otros fenómenos y que evite el relativismo total.

Palabras clave: impugnaciones de fenómenos religiosos, teorías del desilusionamiento, Martín Lutero, disciplinamientos sociales

Las impugnaciones más relevantes de la religión se han nutrido hasta nuestros días de algunos elementos centrales del nominalismo, del relativismo axiológico y la negación de toda posibilidad de metafísica. De acuerdo con este amplio complejo de ideas, la concepción de un vínculo plausible y acorde con nuestro tiempo entre la finitud de la vida individual y la infinitud de lo divino y, por consiguiente, la esencia de la religiosidad, se han convertido en algo ilusorio. La creencia en un principio que tiene sentido por sí mismo y que puede, por ende, conceder sentido a los otros fenómenos ha perdido consistencia lógico-racional a lo largo de los últimos siglos. Se ha evaporado aquella confianza básica con respecto al universo y a la historia en cuanto fenómenos que tenían un sentido y un fin discernibles. Ahora, como después de las grandes conmociones sociales que siguieron a guerras devastadoras, se supone que hasta las creaciones más excelsas de la cultura están atadas a una época que les otorga su privilegiado resplandor y que determina su validez temporal, cosa que se pierde con el cambio de toda perspectiva vinculada con la evolución de la especie humana.

Aunque todas estas corrientes sufren los efectos autoinvalidantes del relativismo dogmático, no hay duda de que hoy en día tienen su importancia como fundamento de la crítica más seria al fenómeno religioso. Y casi todas ellas consideran que religión y metafísica conforman, en el fondo, una misma manera de pensar y de percibir el mundo. Casi todas estas teorías celebran la pérdida de las certidumbres como una ganancia del espíritu genuinamente humano: abierto, inconcluso, flexible, antidogmático

y hasta democrático. Las tendencias antimetafísicas y antirreligiosas, que en los últimos tiempos se han manifestado bajo el ropaje del deconstructivismo y del posmodernismo, han sido influidas decisivamente por la obra de *Friedrich Nietzsche*, *Karl Mannheim* y *Martin Heidegger*. La arremetida contra la metafísica proviene de una actitud que posee una noción peculiar de filosofía: la considera en primer término como un intento metódico de desilusionar al ser humano, de quitarle su anhelo de seguridad y hacerle comprender la futilidad de hallar un sentido de la historia y del mundo. La vida y la crónica del hombre representarían pura historicidad, es decir, algo pasajero y aleatorio; la existencia de los mortales podría ser descrita como un intento de huir de la contingencia fundamental que es cada biografía individual. A la metafísica se le atribuyen entonces pretensiones universalistas y atemporales del más grueso calibre; la dotación de sentido sería el esfuerzo de descargar y aliviar la consciencia para que el hombre pueda soportar lo absurdo y pesado de la existencia y para que, encima de todo esto, no se rebele contra un orden casual y un régimen fortuito. Si es que hay un sentido histórico y general, éste tendría la naturaleza de lo fluido e impreciso, no de lo sólido y perseverante. No todas estas doctrinas terminan en la desesperanza nihilista; algunas ofrecen soluciones estoicas y hasta heroicas, como la valentía de sentir miedo, el culto de la perplejidad, el disfrute de la duda y el soportar serenamente las contradicciones y las adversidades. En concordancia con el fundamentalismo neoliberal, las creaciones más originales o las reflexiones más sublimes son rebajadas a la calidad de simples opiniones, que tienen que combatir democráticamente en el mercado pluralista de las ideas por el favor del público.

La ausencia de reconciliación con algo que brinde legitimidad al padecimiento del hombre, precisamente en nuestra era de la ciencia y la tecnología, por una parte, la función de la religiosidad como una de las fuentes más fructíferas de inspiración en las artes, la literatura y la filosofía, por otra, y finalmente la presencia de un pensamiento protocrítico en las manifestaciones religiosas más antiguas, representan fenómenos que contradicen la muy difundida opinión racionalista de que la religión ha sido y es una mera ideología (el mecanismo de la casta sacerdotal para mantener a la humanidad en la indigencia espiritual), la legitimización de los resentimientos de los débiles y otros lugares comunes recurrentes desde la Ilustración hasta Friedrich Nietzsche o, mejor dicho, desde Francis Bacon hasta los marxistas y posmodernistas. Todas estas impugnaciones tienen su justificación parcial si el objetivo de la crítica fuesen las instituciones como las iglesias y las sectas en lugar de los credos religiosos.

Ya en la Antigüedad grecorromana se vislumbró la posibilidad de que los cultos religiosos sean un instrumento de las elites gobernantes para asegurar su poder político y afianzar su control sobre la sociedad respectiva ("la mentira noble"). Según *Benjamin Farrington*, es altamente sinto-

mático el hecho de que en varias obras clásicas los dioses aparecen como aliados de los poderosos y como castigo de los desobedientes, con el claro propósito de refrenar a las masas mediante la difusión de un “temor de lo invisible”. Las oligarquías dominantes, por medio de su organización político-religiosa, habrían sido las responsables por el entorpecimiento del progreso de las ciencias laicas, fomentando en cambio la ignorancia colectiva de manera sistemática.¹

La religión en cuanto suspiro de la criatura oprimida por la sociedad y la naturaleza (*Voltaire y Condorcet*), o como la alienación del hombre de sí mismo (*Ludwig Feuerbach*), o en cuanto enfermedad proveniente del miedo² y otras teorías más refinadas (las elaboradas a partir del psicoanálisis de *Sigmund Freud*), representan, pese a su audacia moral y calidad intelectual, una visión demasiado estrecha del fenómeno religioso, visión condicionada por el optimismo científico-técnico de los últimos siglos³ y afín a inclinaciones tecnocráticas (como fue el caso del Marqués de Condorcet y sus múltiples sucesores liberales y socialistas). No hay duda, por otra parte, de que la religión ha sido usada para los fines más diversos. Ha sido la fuente de falsas ilusiones para hacer creer a los mortales que poseían un conocimiento universal y verdadero; ha constituido el instrumento para tratar de diluir y, sobre todo, de canalizar miedos y angustias; ha servido para dar un aura mágica a ritos familiares y estatales; ha representado uno de los mejores mecanismos para hacer respetar normas legales y conseguir la obediencia de las masas; y finalmente ha conformado un excelente método para alcanzar la cohesión social.

Es probable que *G.W.F. 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 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. Pero esta opi-

¹ Ésta es la tesis radical de Benjamin Farrington, *Ciencia y política en el mundo antiguo* [1946], Ciencia Nueva, Madrid, 1965, pp. 138 y ss., 150, 191. Farrington añadió sobre la doctrina platónica en especial: “El platonismo, que por una parte es uno de los esfuerzos más audaces realizados por la mente humana para extender el dominio de la razón, es por otra un trampolín para sustituir en la mente del pueblo la verdad por un complicado sistema de falsedades” (*ibid.*, p. 202). Los héroes de Farrington son *Epicuro y Lucrecio*.

² “El miedo generó los dioses”: una de las versiones más populares y de mayor relevancia sociopolítica de esta tesis fue la propalada por VI. Lenin, “Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion” [Sobre el nexo entre el partido de los trabajadores y la religión] [1909], en *Über die Religion*, Dietz, Berlín, 1968, p. 25 [versión en castellano: *Acerca de la religión*, Progreso, Moscú, 1961].

³ Para un buen compendio de la crítica racionalista de la religiosidad, *cfr.*: J. Matthes, “Einführung in die Religionssoziologie” [Introducción a la sociología de la religión], en *Religion und Gesellschaft*, vol. I, *Religion und Gessellschaft* [Religión y sociedad], Rowohlt, Reinbek, 1967, pp. 69–71; para un análisis de la religión como fenómeno social ampliamente difundido y sometido a reglas, rutinas y estatutos, sin compartir credos religiosos, *cfr. ibid.*, pp. 15 y ss.

nión ultrarracionalista, muy en boga durante los siglos XIX y XX, transluce en realidad los prejuicios y las expectativas del cientificismo influido por el positivismo. Según *Karl Löwith*, la traslación de contenidos religiosos a otras formas de pensamiento (por ejemplo: al ámbito filosófico) no significa la destrucción de esos contenidos, sino una nueva y mejor visión de los mismos.⁴ Ahora bien: no hay duda de que una justificación de la religión exclusivamente por medio de conceptos racionales —que es lo que se le atribuye a Hegel— puede conllevar una crítica de la religión; las ortodoxias eclesiásticas han condenado siempre tales intentos filosóficos suponiendo que esta operación destruye a la larga el contenido de la creencia religiosa. El intento de Hegel es el esfuerzo de hacer aceptable el cristianismo para el pensamiento moderno y justificar sus certezas teológicas ante el tribunal de la razón; los hegelianos de izquierda (sobre todo Feuerbach y Marx)⁵ negaron en cambio el valor propio de las certezas teológicas y consideraron los credos religiosos como anticipaciones inconscientes e incompletas de la verdad que se vuelve consciente de sí misma en el marco del amplio despliegue de la razón especulativa.

La dilución racionalista del fenómeno religioso halló su más famosa e influyente expresión en la obra de Ludwig Feuerbach. De acuerdo con su teoría, la conciencia de la existencia de Dios es la autoconciencia del hombre, el conocimiento de Dios es el autoconocimiento de los mortales. La religión representaría una creación enteramente humana: la proyección de la alienación del hombre hacia la esfera de lo divino. Dios podría ser considerado como el alma del hombre que se manifiesta con claridad, el sentimiento libre e ilimitado, el solemne desvelamiento de sus tesoros ocultos, la confesión pública de sus secretos de amor.⁶ Negar a Dios equivaldría en cierta forma a negar la capacidad de sentir. Feuerbach, continuando unos enfoques contenidos en Hegel, estrechó el ámbito de la teología hasta transformarla en antropología, con la intención —muy razonable, por cierto— de iniciar un proceso universal de regeneración del hombre: éste debería por fin convertirse en un ser autónomo, libre de las coerciones exteriores que significan la religión y las supersticiones.⁷ Se trata en el caso de Feuerbach de una doctrina que, en el fondo, complementa la obra de la Ilustración

⁴ Cfr. la famosa obra de K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* [De Hegel a Nietzsche. El quiebre revolucionario en el pensamiento del siglo XIX] [1941], Kohlhammer, Stuttgart, 1964, p. 356.

⁵ Para una buena selección de la crítica de la religión de parte de los hegelianos de izquierda y los marxistas posteriores, cfr. I. Fetscher, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten* [El marxismo. Su historia en documentos], Piper, Munich, 1967, pp. 47–78.

⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* [La esencia del cristianismo] [1841], Akademie, Berlín, 1956, vol. I, pp. 51 y ss., pp. 51 y ss. Sass escribe sobre Feuerbach en H.-M. Sass, *Ludwig Feuerbach*, Rowohlt, Reinbek, 1978. Una de las mejores exposiciones y críticas del pensamiento de Feuerbach: K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, pp. 84–96, 333–336, 358–365.

⁷ H. Barth, *Wahrheit und Ideologie* [Verdad e ideología], Rentsch, Zurich, 1961, p. 83. Sobre Feuerbach cfr. también I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie*

y el racionalismo, pero que como interpretación global brinda una especie de reducción de la religión cristiana a una presunta “esencia natural” del hombre —tal como Feuerbach la quiere comprender y difundir—, esencia difícil de ser aprehendida y explicitada claramente y que generalmente es definida de manera muy convencional como la libertad inalienable del ser humano.⁸

Siguiendo a Feuerbach en lo fundamental, Karl Marx concibió la religión en cuanto demostración de lo incompleto e imperfecto de la existencia humana. Puesto que el mundo no está conformado de manera que sea el hogar adecuado para el hombre, éste último tiene que atribuir esta posibilidad de perfección a una esfera allende la realidad terrenal y cotidiana. De acuerdo con Marx, la teodicea hegeliana sería igualmente una huida hacia el más allá: en el ámbito del pensamiento puro se reconciliaría la prosaica realidad con el espíritu absoluto. Pero esta experiencia de lo imperfecto e incompleto constituiría, según Marx, la propia obra del hombre, que en la sociedad clasista no se percató de su verdadera potencialidad; como ser emancipado él tendría todo el poder de transformar el mundo en una totalidad razonable y adecuada a la especie humana. Su liberación presupone abolir todas las formas de enajenación.⁹

Marx analizó sobre todo los fenómenos de la alienación, ilusión y resignación religiosas, pero impugnó la posibilidad de una realidad reconciliada con la religión. Ésta sería una especie de fantasía (“la teoría general del mundo, el compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, [. . .] su base general de consuelo y justificación”¹⁰ que ofrece un resarcimiento al hombre por las privaciones sufridas durante la vida terrenal. La miseria religiosa es la expresión de la verdadera miseria mundana y, al mismo tiempo, la protesta contra ella: la religión es el suspiro de la criatura acosada. Su designio de unirse a Dios en la otra vida muestra lo que el hombre podría alcanzar aquí de no ser por las circunstancias sociopolíticas adversas. Sólo alcanzará esa satisfacción dominando la sociedad y la naturaleza, después de descubrir y utilizar sus leyes. Una precondition para ello es deshacerse de la ilusión religiosa, muestra de la inmadurez histórica. La otra es

des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung [Marx y el marxismo. De la filosofía del proletariado a la ideología proletaria], Piper, Munich, 1967, pp. 203 y ss.

⁸ Cfr. el exhaustivo ensayo de Helmut Gollwitzer, “Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube” [La crítica marxista de la religión y el credo cristiano], *Marxismusstudien* (Tubinga), vol. 4, 1962, pp. 37–55, aquí p. 51 y ss.

⁹ Una de las exposiciones más completas de esta temática es la de J.-Y. Calvez, S.J., *Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens* [Marx. Exposición y crítica de su pensamiento], Walter, Olten/Friburgo, 1964, pp. 53–95, 492–508. Sobre su famosa expresión de que la religión es “el opio del pueblo”, cfr. H. Gollwitzer, “Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube”, pp. 14–19.

¹⁰ K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie” [Crítica de la filosofía del derecho de Hegel] [1843/1844], en *Die Frühschriften* [Escritos tempranos], comp. Siegfried Landshut, Kröner, Stuttgart, 1964, p. 208.

la alteración radical de las relaciones humanas: con el advenimiento del socialismo los hombres saldrán de las sombras de aquellos dioses que ellos mismos crearon. La crítica del cielo debe transformarse en la crítica de la tierra, la crítica de la teología en la de la política.¹¹

Esta teoría es problemática. Al afirmar que el hombre sería la criatura más elevada para el hombre,¹² Marx endiosa al ser humano y lo exalta a la categoría de un ídolo y lo eleva a la esfera divina: un ídolo sediento de homenajes, al cual se le pueden sacrificar sin miramientos la naturaleza y el cosmos. El accionar humano pierde de esta manera la noción de límite y limitación: si es lícito malgastar el medio ambiente para cualquier meta humana —porque son las más altas de la creación—, entonces también está permitido utilizar a los humanos para esos fines, si se define a estos últimos como los más prominentes y nobles. Entonces en nombre de estos objetivos es dable esclavizar a otros seres humanos con tal de lograr los propósitos definidos como intelectual y científicamente irrefutables. La emancipación y secularización extremas —propugnadas por Marx, Nietzsche, Freud y sus escuelas sucesorias— conducen a nuevos tipos de esclavitud, que tanto proliferaron durante el siglo xx en nombre de las doctrinas más progresistas. Y también pueden llevar a endiosar a tal grado la obra material del hombre, que éste, finalmente, llegue a adorar acriticamente los nuevos becerros de oro: los productos de un consumismo masivo sin espíritu y sin criterio.¹³ Se diluye la noción de la inviolabilidad de ciertos ámbitos naturales y de ciertos derechos del hombre, y la praxis humana adquiere así algo de luciferiano. Marx percibió la dependencia del hombre con respecto a Dios como una relación de humillación y denigración, y no como un nexo entre padre e hijos.¹⁴ Por ello es indispensable preservar el pensamiento filosófico como un impulso autocrítico que es consciente de sus limitaciones y de la necesidad de ellas: la razón no debe convertirse en un instrumento de una humanidad autocrática exenta de toda atadura, sino que debe permanecer dentro de aquella tradición que considera la filosofía también como el vínculo amable del hombre con el resto de la creación.

Por otra parte, el marxismo exhibe características de una teología secularizada: el estadio primigenio de la historia universal y el comunismo en cuanto meta normativa última se asemejan sintomáticamente a la situación existente antes del pecado original y la caída del primer hombre. La culminación de la evolución histórica es una *restitutio in integrum*, en la cual cesa la división del trabajo, desaparecen todos los fenómenos de

¹¹ *Ibid.*, p. 209.

¹² *Ibid.*, p. 216.

¹³ *Cfr.* el brillante ensayo de L. Landgrebe, "Hegel und Marx", *Marxismusstudien* (Tubinga, Mohr), vol. 1, 1954, pp. 51–53.

¹⁴ Helmut Gollwitzer, "Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube", pp. 65 y ss.

alienación y se reestablece la igualdad absoluta de bienes y derechos (aunque en un nivel tecnológico muy superior). La demonización del dinero que Marx realizó con lujo de detalles e invectivas se apoyó extensamente en el Antiguo Testamento.¹⁵ El marxismo muestra claros signos de ser una religión secularizada de la esperanza. Las doctrinas y las expectativas de los profetas hebreos, los elementos quiliásticos y mesiánicos, las visiones del Apocalipsis y las ilusiones de las sectas radicales de la Edad Media y del Renacimiento configuran los ingredientes esenciales de una doctrina que sostiene que la evolución se acerca a una decisión definitiva, el Juicio Final (o la revolución mundial). Este cambio radical descubrirá el sentido pleno de la historia y, al mismo tiempo, generará un orden socioeconómico perfecto mediante la redención de las clases oprimidas.¹⁶ No sólo los terribles popularizadores del marxismo, sino Marx mismo contribuyó a transformar al hombre en algo absoluto y divino, que ahora posee el antiguo privilegio de los dioses: promulgar y modificar las leyes del universo. En la actualidad este proceso de divinización abarca también la evolución histórica, el progreso técnico-material, el método dialéctico y los modestos resultados obtenidos durante los periodos socialistas del siglo XX.

Friedrich Nietzsche se complació en exageraciones y extremismos que precisamente por ser tales resultan ahora tan apreciados y resumen los intentos más populares hoy en día de impugnar la religión. Toda filosofía y religión serían mera ideología, es decir, una conciencia necesariamente falsa consagrada a justificar lo injustificable; la individuación —a la cual tanto contribuyó el cristianismo— representaría la raíz de todo mal por desbaratar la unidad primigenia del mundo.¹⁷ La ética constituiría una mentira necesaria para un ser como el hombre que quiere ser engañado, y la esperanza sería el peor de los males, porque prolongaría el sufrimiento humano.¹⁸ El cristianismo es percibido por Nietzsche exclusivamente como el agente corruptor de un hipotético gran desarrollo histórico, como la automutilación del espíritu y la renuncia a toda libertad y a todo orgullo y como el resentimiento del enfermo y el débil contra el sano y fuerte.¹⁹ Nietzsche partió característicamente de la “verdad” que él atribuyó sin más

¹⁵ Cfr. F. Delekat, “Vom Wesen des Geldes. Theologische Analyse eines Grundbegriffs in Karl Marx: ‘Das Kapital’” [Sobre la esencia del dinero. Un análisis teológico de un concepto básico de *El capital* de Marx], *Marxismusstudien* (Tubinga), vol. 1, 1954, pp. 62, 71–73.

¹⁶ Cfr. H.-D. Wendland, *Christliche und kommunistische Hoffnung* [Esperanzas cristiana y comunista], *Marxismusstudien* (Tubinga), vol. 1, 1954, pp. 216–219.

¹⁷ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música] [1872], en Nietzsche, *Studienausgabe*, comp. Hans Heinz Holz, Fischer, Fráncfort, 1968, t. I, p. 65.

¹⁸ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* [Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres], en *Studienausgabe*, t. II, pp. 58, 70.

¹⁹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* [Allende lo bueno y lo malo. Preludio de una filosofía del futuro], en *Studienausgabe*, t. III, p. 61; Nietzsche, *Der Antichrist* [El Anticristo], en *ibid.*, pp. 224, 234, 239.

a su “psicología del cristianismo”: el haberse originado en el “espíritu del rencor”²⁰ Así la conciencia de culpabilidad se limitaría a ser el agravio que el hombre experimenta cuando la “estrechez sofocante” de la organización social y de la paz lo obligan a domeñar sus instintos, es decir, cuando ocurrió “la separación violenta de su pasado animal”, por el cual el hombre preservaría una añoranza inextinguible.²¹ Gran parte de estos argumentos proviene de una persona a quien no le fue muy bien en la vida emotiva y cotidiana y que tiende a exhibir un desencanto excesivo disfrazado de saber mundano, categórico y desenvuelto; estos razonamientos dimanan también de los lugares comunes (y de las ilusiones) de la Ilustración y del racionalismo, como puede ser la posibilidad de un pensamiento absolutamente objetivo, irrestrictamente crítico, libre de todo prejuicio “demasiado humano” —una creencia no exenta de una buena porción de autoengaño y de una arrogancia luciferiana.

Esta crítica, inmensamente popular entre marxistas y liberales, defensores de la modernidad y posmodernistas, constriñe la comprensión de los fenómenos religiosos, considerándolos sólo como racionalizaciones de nuestras angustias y añoranzas y como etapas precientíficas —y, por lo tanto, superables— de la cosmovisión humana. Contra Nietzsche y sus innumerables discípulos se puede vislumbrar la probabilidad de que la muerte y la nada no son lo absoluto;²² si así fuere, el universo no tendría sentido. El racionalismo no es necesariamente antirreligioso. La razón deja la posibilidad abierta de que el mundo sea una creación de Dios y que el orden del universo sea dirigido a un fin divino. Este principio otorga a los hombres la libertad de configurar sus vidas de modo autónomo y libre y de servirse de la creación para sus propios fines, sin destruir la naturaleza de forma irracional.

La concepción de Sigmund Freud —basada parcialmente en la de Nietzsche— es indudablemente uno de los análisis más serios del fenómeno religioso. Los mitos y las supersticiones, y con ellas las grandes religiones, serían proyecciones de la psique dirigidas hacia el mundo exterior, proyecciones deformadas por los desarreglos y las necesidades de la conciencia. La realidad suprasensorial sería una mera construcción antropomórfica de nuestra mente.²³ Según Freud, la religión y la moral se habrían originado en sentimientos de culpa: en el intento de acallar el remordimiento por

²⁰ Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* [Ecce homo. Cómo llega uno a ser lo que es], *Studienausgabe*, t. IV, pp. 204 y ss.

²¹ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [Sobre la genealogía de la moral], *Studienausgabe*, t. IV, pp. 79 y ss.

²² Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* [La dialéctica negativa], Suhrkamp, Fráncfort, 1966, p. 362.

²³ S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* [Sobre la psicopatología de la vida cotidiana] [1901/1904], Fischer, Fráncfort, 1954, p. 217.

el asesinato del padre primigenio y de apaciguar sus manes.²⁴ La nostalgia por el progenitor y el miedo de haber cometido un delito se habrían transformado en el mandamiento de obediencia con respecto a la autoridad paterna y en la renuncia a la satisfacción inmediata de un instinto poderoso —la base de la conciencia moral y de toda ética.²⁵ El desamparo infantil, la necesidad de un paliativo en medio del padecimiento continuo y la experiencia de la precariedad de nuestros cuerpos y nuestras instituciones hacen indispensable un mecanismo compensatorio como el credo religioso, aunque éste resulte ser una ilusión, un desvarío y hasta un delirio con rasgos de infantilismo²⁶. La religión surge de la necesidad de hacer llevadera la vida en este mundo, plena de carencias y sufrimientos; los dioses, afirmó Freud, toman a su cargo las funciones de conjurar los horrores de la naturaleza, de reconciliarnos con la crueldad del destino (especialmente con la muerte) y de brindarnos una recompensa por las privaciones de la existencia. Nos ayudan, por lo tanto, a soportar el desamparo de la vida humana.²⁷ Freud consignó que este rol de la religión (y de la cultura en general) de resguardarnos contra la omnipotencia de las fuerzas naturales habría sido una necesidad histórico-evolutiva, aunque simultáneamente calificó a la religión de neurosis compulsiva que afecta a toda la humanidad.²⁸ (Freud admitió al mismo tiempo que el misterio de la persistencia de las creencias religiosas residiría en el vigor y la constancia de nuestros anhelos centrales, porque son los “más antiguos, más fuertes y más urgentes de la humanidad”).²⁹

La obra de Freud, como toda creación humana, estuvo fuertemente influida por las ideas prevalecientes en su época. Sus inclinaciones ascéticas, su ética laboral y sus actitudes hacia el trabajo y el juego nos remiten a una persona marcadamente imbuida por el respeto a la autoridad, el puritanismo, el desdén de la dimensión lúdica y artística y por la adscripción al principio de rendimiento.³⁰ Todos éstos son fenómenos propios de las clases medias ascendentes del siglo XIX. La crítica de la religión de Freud está basada en su enfoque de una sospecha general: él suponía que toda actitud religiosa encubre y racionaliza algún complejo contraído en la niñez y

²⁴ S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [Tótem y tabú. Algunas coincidencias en la vida espiritual de los salvajes y los neuróticos] [1912/1913], Fischer, Fráncfort, 1972, pp. 161–165, 174.

²⁵ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* [El malestar en la cultura] [1929–1930], Fischer, Fráncfort, 1965, pp. 114 y ss.

²⁶ *Ibid.*, pp. 71, 73, 79, 82

²⁷ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion* [El futuro de una ilusión] [1927], Fischer, Fráncfort, 1967, pp. 98 y ss.

²⁸ *Ibid.*, pp. 101, 123; S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [El hombre Moisés y la religión monoteísta] [1937/1939], Suhrkamp, Fráncfort, 1965, pp. 72, 75, 168.

²⁹ Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, p. 110.

³⁰ D. Riesman, *Freud und die Psychoanalyse* [Freud y el psicoanálisis], Suhrkamp, Fráncfort, 1965, pp. 37 y ss.

alguna debilidad muy humana, actitud que, por ende, podría ser desvelada según el método psicoanalítico. Los credos religiosos constituirían, según Freud, meros artificios para controlar impulsos instintivos de carácter libidinoso o agresivo en interés de la sociedad y de esferas supraindividuales. Su visión de la religión era instrumental-racionalista, no racional-histórica: concordaba en este punto con los habituales prejuicios burgueses del siglo XIX.³¹ Por lo demás: en la mejor tradición positivista-cientificista de su época, Freud y el psicoanálisis ortodoxo perciben la razón de manera reduccionista como un mero apéndice exterior de los instintos.³²

La religión sería una racionalización *a posteriori* del remordimiento y los sentimientos de culpa. Pero ahí se origina la cuestión: ¿De dónde vendrían estos sentimientos en última instancia? ¿Qué hay detrás —o en la base— de la vida anímica de cada individuo? ¿Empieza y concluye todo con los impulsos instintivos de carácter libidinoso o agresivo? Otra pregunta es: ¿Por qué quiere o querría el hombre autoengañarse sistemáticamente de esa manera? ¿Se puede reducir la diversidad de todos los credos y la complejidad de todo el pensamiento teológico a estrategias de autoengaño individual y colectivo?

Muchas teorías contemporáneas, que se complacen en mezclar todos los enfoques posibles en un solo análisis, no perciben en las religiones, los mitos, las visiones del mundo y las costumbres de los pueblos extraeuropeos una sustancia de derecho propio y de valor en sí mismo, sino únicamente etapas preparatorias para un desenvolvimiento similar al de la razón occidental, a la que se le atribuye una función paradigmática en toda evolución. Los representantes de estas teorías son, por ejemplo, antropólogos e investigadores del pensamiento “primitivo”, imbuidos de una fuerte inclinación eurocéntrica (pese a adherirse a posiciones progresistas y hasta radicales en la política), que mediante su curiosa *ars combinatoria* terminan por postular la uniformidad de la evolución teológica, cognitiva e histórica de todas las sociedades y, por ende, un desarrollo lógico estructurado jerárquicamente y de carácter universal.³³ Estos ejercicios de exégesis

³¹ *Ibid.*, pp. 142–149.

³² *Herbert Marcuse* criticó acertadamente este aspecto de la teoría de Freud desde una posición que subraya el potencial crítico-constructivo de la razón y simultáneamente desde la hipótesis de que el aparato de los instintos constituye una porción legítima de una razón concebida más ampliamente. *Cfr.* dos textos fundamentales sobre esta temática: H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* [La estructura de los instintos y la sociedad. Un aporte filosófico a Sigmund Freud = Eros y civilización] [1955], Suhrkamp, Fráncfort, 1967; Gvozden Flego, “Erotisieren statt sublimieren”, en *Institut für Sozialforschung, Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Suhrkamp, Fráncfort, 1992, pp. 187–200.

³³ Sobre la teoría sistémico-evolucionista de la religión y la cultura, enriquecida por fragmentos del marxismo, la Escuela de Frankfurt y cuanta doctrina esté de moda, *cfr.* R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* [La teoría sistémica y el desarrollo de los sistemas interpretativos religiosos], Suhrkamp, Fráncfort, 1973; Döbert, “Zur

etnográfica confunden los esfuerzos *racionalizadores* y legitimadores de muchos credos e imágenes cosmológicas con la *racionalidad* intrínseca de las grandes confesiones. Todas las manifestaciones religiosas —los rituales, las doctrinas, las prácticas— tienen una índole histórica por ser humanas; la historicidad de estos fenómenos y los análisis crítico-genéticos, por más justificados que estén, no nos pueden dar luz sobre la esencia de la religión, la substancia de lo sagrado o el meollo de una experiencia mística.³⁴

Por lo demás, el avance de las mismas ciencias, especialmente de la antropología, y la reflexión genuinamente innovadora de los grandes investigadores en ciencias naturales han diluido la frontera entre los mitos y la religión. La agudeza de filósofos como Nietzsche, la “objetividad” del investigador y de los resultados obtenidos en sofisticados laboratorios ya no se diferencian en forma clara ni menos definitiva de la “subjetividad” atribuida a los saberes influidos por tradiciones culturales premodernas. La sobrevaloración de un tipo de quehacer científico basado en la expansión del dominio científico-tecnológico del hombre sobre la naturaleza y la subestimación concomitante de la teología, los mitos y las intuiciones artísticas y personales representan un producto histórico, es decir, transitorio, de una determinada etapa de la evolución humana; épocas posteriores bien pueden llegar a otras conclusiones. Y el actual endiosamiento de la razón científica —especialmente en su versión instrumentalista— no puede ocultar fuertes sesgos y prejuicios eurocéntricos, irracionales como cualesquiera otros. El más grave de ellos es pensar que existe una solución técnica para todos los inmensos desarreglos ecológicos causados exclusivamente por el hombre y que, siendo esto así, podemos proseguir con la conciencia limpia y despreocupada en nuestra labor de explotar la naturaleza sin restricciones, si ello parece ser positivo y provechoso para la futura humanidad. Un ser finito —como es el hombre— se arroga la facultad de disponer infinitamente sobre el presente y el futuro de todo el universo, colocándose en el centro del mismo y comportándose como si él fuese el único *telos* de la Creación: toma el lugar de Dios, se transforma en un ídolo soberbio

Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen” [Sobre la lógica de la transición de sistemas religiosos arcaicos a sistemas de cultura avanzada], en Klaus Eder (comp.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften* [Seminario: El surgimiento de sociedades clasistas], Suhrkamp, Fráncfort, 1973, pp. 330–363; Robert N. Bellah, “Religiöse Evolution” [Evolución religiosa], en Constans Seyfährth y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Suhrkamp, Fráncfort, 1973, pp. 267–302. Jürgen Habermas se adhirió en lo fundamental a esta posición: Habermas, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* [Cultura y crítica. Ensayos dispersos], Suhrkamp, Fráncfort, 1973, pp. 396 y ss.

³⁴ Mircea Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität* [La nostalgia por el origen. Sobre las fuentes de la humanidad], Suhrkamp, Fráncfort, 1989, p. 79.

y sanguinario, que exige cada vez mayores sacrificios (las riquezas de la Tierra), hasta que se llegue a la total extenuación de recursos naturales y seres vivientes. La religión, y sobre todo los grandes credos orientales, nos puede enseñar aquí la indispensable humildad para tratar nuestro entorno, para utilizar modesta y razonablemente sus recursos finitos y también para encontrar en el cosmos motivos de admiración y gratitud.

La mayoría de las críticas eruditas de la esfera de lo sagrado no diferencian entre la religión y sus múltiples instituciones —como la Iglesia Católica— y tampoco entre el núcleo filosófico de la religiosidad y los dogmas para consumo popular. Las instituciones y los dogmas son obras humanas, demasiado humanas casi todas ellas, y, por consiguiente, fenómenos deplorables en sumo grado. Han sido y son proclives a ser manipuladas para los fines más innobles, como las pasiones nacionalistas, las luchas étnicas, las guerras civiles y la defensa de privilegios insostenibles, como es el caso contemporáneo del fundamentalismo islámico y de fenómenos similares.³⁵

En general, las iglesias en cuanto instituciones han perdido hoy en día su capacidad de brindar ayuda, consuelo y solidaridad y su facultad de contestar las grandes preguntas existenciales y metafísicas de los mortales. En una palabra: su atractivo para los feligreses se va diluyendo. Con pocas excepciones defraudan las necesidades genuinamente religiosas de sus adherentes. La modernización exhaustiva de la vida social y la secularización de las sociedades altamente desarrolladas hacen aparecer como obsoletas las funciones convencionales de las iglesias; a ello han contribuido también las propias iglesias (sobre todo las protestantes) mediante las doctrinas teológicas de la liberalización, la desmistificación y la dilución de los contenidos dogmáticos. Por ello las sectas de las más variadas especies y constituciones van tomando su lugar, ofreciendo una amalgama posmoderna de fragmentos de una fe antigua, astrología en todas sus variantes, folclor al gusto del día, prácticas esotéricas, éxtasis y comercio. Las nuevas confesiones tan populares en los Estados Unidos y el Tercer Mundo están ciertamente muy al día: tratan a los fieles como consumidores, jamás ofrecen “productos” que conlleven esfuerzos intelectuales y privilegian las emociones (cuanto más corpóreas, mejor) en detrimento de las legítimas creencias.

Se escarba en todas las tradiciones religiosas como en una especie de gran cantera, para encontrar instrumentos que permitan conocer y realizarse. *Este nuevo reavivamiento religioso privilegia la experiencia más que la creencia;*

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

la experiencia es emocional, compromete sentimientos, afectos, intuiciones e imaginario. Es una forma práctica de recusar la omnipotencia de la razón [. . .]³⁶

Sus sacerdotes son principalmente administradores: en muchísimos casos han resultado ser hábiles prestidigitadores financieros que trabajan exitosamente para el propio bolsillo, ante la vista y paciencia de una masa de creyentes ingenuos, quienes, en el fondo, desean ser manipulados. Los dogmas se han transformado en productos de consumo simbólico privado.

Por todo ello, lo recuperable de la religión se encuentra en su impulso filosófico-humanista y no en los credos y las prácticas populares de las iglesias y sectas, que en la inmensa mayoría de todos los casos han fomentado normativas totalitarias, colectivistas e irracionales. El mesianismo y todas las formas populares de la religiosidad comparten un grave peligro: sus adeptos intentan una huida de la autonomía y responsabilidad individuales y exhiben una verdadera ansia de someterse a movimientos colectivistas, caudillos carismáticos y credos omnímodos, que los alivian del pesado lastre que es reflexionar racionalmente y tomar decisiones en la praxis. Las formas populares de la religiosidad se caracterizan por una degradación del individuo pensante racional y por una exaltación concomitante de los colectivos amorfos, pero obedientes. En el área latinoamericana, la teología de la revolución y de la liberación y sus muchas variantes significan un claro retroceso en la historia del pensamiento y la religiosidad porque propugnan modelos de comportamiento y creencia superados por la historia de la filosofía y de la propia teología. Estas tendencias denotan impulsos mesiánico-proféticos, apocalípticos y escatológicos reñidos con los principios más elementales de la Ilustración y el racionalismo, además de propalar un infantilismo antiindividualista que sólo puede desembocar en la antigua conciencia gregaria, anticrítica y colectivista. Y todo esto en nombre de movimientos progresistas, antiimperialistas e izquierdistas.

Parecería que la religiosidad razonable —un credo antipopulista, intelectualista, humanista, alejado de las iglesias y las sectas, pero abierto a la emoción, la admiración y la solidaridad con todas las criaturas de la naturaleza— se asemeja al protestantismo primigenio, pero ello no es así por varias razones. El protestantismo, siguiendo una tendencia contenida en el subjetivismo desde la Antigüedad clásica, revaloriza la actuación

³⁶ Cfr. el brillante ensayo de I. Vega-Centeno, “Sistemas de creencia. Entre la oferta y la demanda simbólicas”, *Nueva Sociedad*, no. 136, marzo-abril, Caracas, 1995, pp. 56-69, esp. p. 68 (las cursivas son del original). Sobre el papel actual de las iglesias y las sectas en América Latina, cfr. este mismo número monográfico de *Nueva Sociedad*, dedicado al tema “Religión y cambio social”. Sobre la religiosidad popular latinoamericana, cfr. una opinión totalmente divergente de la aquí expuesta: P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

racional y libre del sujeto, el cual prescinde de la mediación de instituciones y se hace responsable y autónomo frente al mundo y la historia. El sacerdocio pierde su cualidad de clase especial y superior. Este proceso fue considerado como un gran progreso evolutivo por G.W.F. Hegel en su filosofía de la historia.³⁷ *Martín Lutero*, basado en pasajes del Nuevo Testamento, postuló la existencia de un sacerdocio universal: todos los seres humanos poseen en principio las facultades de los guardianes de la fe; al mismo tiempo, los cargos eclesiásticos deben ser determinados por la elección libre de los feligreses, pudiendo ser también depuestos por la decisión de la comunidad. Estas últimas deben tener el derecho de apreciar por ellas mismas la idoneidad de las doctrinas predicadas y de nombrar y deponer a los ministros del culto.³⁸ Es ampliamente conocido el hecho de que esta constelación histórica producida por el protestantismo fue muy favorable para el establecimiento de un marco socio-institucional donde posteriormente florecieron la investigación científica, la crítica filosófica y la tolerancia ideológica. Lutero propugnó la instauración y expansión de un poder judicial que pudiera juzgar también las acciones de las autoridades civiles y eclesiásticas.³⁹ Esta judicatura contencioso-administrativa *in nuce* sirvió en las naciones adscritas al protestantismo para vincular las decisiones gubernamentales y judiciales a las leyes vigentes de un modo más o menos controlable, para evitar los actos más graves de arbitrariedad de las autoridades y, por ende, para robustecer la idea del Estado de Derecho como la conocemos hoy. Por primera vez desde el advenimiento del cristianismo *qua* credo oficial, los seres humanos aparecen como liberados de los efectos más oprobiosos de la tuición eclesiástica (y, *a fortiori*, de toda tuición ideológica), estando más bien obligados a usar permanentemente su capacidad de raciocinio autónomo en los planos práctico e intelectual, puesto que Lutero, *por lo menos en teoría*, predicó contra los excesos del pensamiento jerárquico y en favor de los derechos autónomos de comu-

³⁷ G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" [Lecciones sobre la filosofía de la historia], en E. Moldenhauer y K.M. Michel (comps.), *Werke in zwanzig Bänden* [Obras en veinte tomos] [1822-1823], Suhrkamp, Fráncfort, 1970, vol. XII, pp. 496-498. Cfr. H. Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* [Razón y revolución. Hegel y el origen de la teoría social], Luchterhand, Neuwied/Berlín, 1962, p. 217.

³⁸ Lutero, "An den christlichen Adel deutscher Nation. Von des christlichen Standes Besserung" [A la nobleza cristiana de origen alemán. Sobre el mejoramiento del estamento cristiano] [1520], en Karl Gerhard Steck (comp.), *Luther*, Fischer, Fráncfort, 1955, pp. 50-52; Lutero, "Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein —und abzusetzen: Grund und Ursach aus der Schrift" [Que una asamblea o comunidad cristiana tenga el derecho y el poder de juzgar acerca de la doctrina y de convocar, emplear y exonerar a los enseñantes: razón y causa en la Sagrada Escritura] [1523], en *ibid.*, p. 135.

³⁹ Lutero, "An den christlichen Adel deutscher Nation. Von des christlichen Standes Besserung", pp. 53 y ss.

nidades y feligreses.⁴⁰ Según el gran reformador alemán, sólo la calidad de los argumentos debe prevalecer en la discusión de temas teológicos y filosóficos. Dentro de un marco de notable influencia político-institucional, Lutero fue uno de los primeros en postular la libertad de conciencia y credo en cuanto derechos intrínsecos de cada cristiano.⁴¹ Igualmente sostuvo —aunque en contradicción con la mayoría de sus manifestaciones— que el pueblo no debe obediencia a un príncipe que actúa contra la ley, porque hay que obedecer más a Dios que a los hombres.⁴²

Los elementos negativos del protestantismo o, por lo menos, los irritantes, son legión. En las diferentes esferas del arte el protestantismo no ha generado hasta hoy una corriente inspiradora digna de mención, con la excepción de la música. Para las artes plásticas, el ascenso de las confesiones evangélicas fue un retroceso. Las redes de solidaridad inmediata basadas en la familia extendida y la parentela sufrieron paulatinamente una declinación y se fortalecieron en cambio los sistemas de ayuda de índole más anónima e institucionalizada. Las relaciones interhumanas se tornaron más formalizadas. . . y más frías. En este sentido, que no sólo posee connotaciones positivas, el protestantismo fue un importante precursor de la modernidad.

Como se sabe, esta confesión religiosa pone un fuerte énfasis en la fe, antes de cualquier acto de conocimiento racional. Su fundamento consiste en creer primero para comprender y conocer después, lo que conlleva de entrada elementos poco razonables de gran relevancia para la praxis cotidiana, como la conocida desvalorización de las buenas obras.⁴³ Éstas representarían la consecuencia de una fe sólida y correcta y no serían ni la condición ni la garantía de una salvación individual.⁴⁴ El justo se salvará exclusivamente por la decisión insondable de Dios y mediante su fe. Esta doctrina de la predestinación, que *per definitionem* parecería atribuir poca importancia a la actuación racional individual, ha sido, como se sabe por la obra de *Max Weber*, uno de los motores del capitalismo occidental, sobre todo en su versión calvinista. El ascetismo intramundano promueve una praxis activa y resuelta, sobre todo en el campo económico, teniendo plena conciencia de que es imposible saber si uno pertenece en vida a los

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 58 y ss.

⁴¹ *Ibid.*, p. 109; Lutero, “Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei” [Acerca de la autoridad mundana y cuánta obediencia se le debe] [1523], en K.G. Steck, *op. cit.*, p. 160.

⁴² Lutero, “Von weltlicher Obrigkeit. . .”, p. 170.

⁴³ Lutero, “Selbsteugnis über seine Entwicklung zum Reformator” [Testimonio propio sobre su evolución a reformador] [1545], en K.G. Steck, *op. cit.*, p. 22; “Aus der Römerbriefvorlesung” [La lección de la Epístola a los Romanos], en *ibid.*, p. 27; “Aus der Heidelberger Disputation” [La disputa de Heidelberg] [1518], en *ibid.*, pp. 34–37; “Sermon von den guten Werken” [El sermón de las buenas obras] [1520], en *ibid.*, p. 41.

⁴⁴ Lutero, “Von der Freiheit eines Christenmenschen”, en K.G. Steck, *op. cit.*, p. 89.

elegidos de Dios. Por ello no es dable gozar de los frutos del éxito profano. El egoísmo antisocial del individuo se convirtió en el principal impulso de la dinámica evolutiva.

La doctrina de la predestinación reduce la libertad de volición y actuación, libertad que es concebida como una carta blanca para lo perverso y demoniaco, pero incita a los fieles a actuar como si pertenecieran a los elegidos, lo que se manifiesta paradójicamente en el éxito mundano (de cuyos frutos no hay que regocijarse). Para los primeros reformadores protestantes, la libertad sociopolítica del hombre significaba una afición a lo malo y perverso, una liberación de Dios y una posibilidad de consagrarse a lo maligno. El espíritu permanece libre de ataduras y presiones, pero el hombre, en su praxis fuera de la religión y la conciencia, debe obedecer a toda autoridad de su lugar y tiempo, incluso a la más inicua y casual. La autonomía de la persona podía y debía coexistir con la privación de libertad en la praxis cotidiana. La servidumbre sociopolítica no es contraria, según Lutero, a la absoluta libertad interior del espíritu y el alma.⁴⁵ Esta concepción tiene que ver directamente con la concepción luterana de que la gracia es todo y las obras del hombre nada: la libertad interior total significa que él es libre de todas las cosas mundanas, incluyendo las propias buenas obras, que son indiferentes para su salud espiritual. Su libertad interior no puede ser dependiente de sus actuaciones exteriores, o, dicho de otra manera, sus actos profanos no afectan el fondo de su libertad espiritual. Por ello la doctrina luterana (y otras afines) se aviene paradójicamente muy bien con el principio de que toda autoridad es casi sagrada, que toda actuación de funcionarios gubernamentales, por más perversa e ilegal que sea, proviene de Dios y debe ser obedecida sin retrucar, precisamente cuando los funcionarios cometen arbitrariedades. Lutero no cesó de exhortar a sus conciudadanos a la obediencia frente a cualquier régimen y a la pasividad política: una sublevación sólo podría empeorar una situación ya de sí mala.⁴⁶ Pero esta dicotomía entre libertad interior y servidumbre exterior ha tenido en el ámbito protestante una consecuencia paradójica: la paulatina separación entre las posiciones, los cargos y los empleos, por un lado, y las personas de carne y hueso que temporalmente los ocupan, por otro. Esto condujo a una mayor objetividad en el funcionamiento del aparato estatal y, por ende, a una declinación del favoritismo y prebendalismo. Pero al mismo tiempo esta dicotomía fomentó la transformación de la autoridad terrenal en algo autónomo, alejada de consideraciones morales y situada

⁴⁵ Lutero, "Von der Freiheit eines Christenmenschen", p. 75: "Un cristiano es un libre señor sobre todas las cosas y de nadie súbdito. Un cristiano es un siervo tributario de todas las cosas y súbdito de todo el mundo."

⁴⁶ Lutero, "Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung" [Una fiel advertencia a todos los cristianos de cuidarse de todo tumulto y rebelión] [1521/1522], en K.G. Steck, *op. cit.*, pp. 105-109.

por encima de las personas de carne y hueso. La administración estatal puede resultar así exenta de todo cuestionamiento ético de parte de los ciudadanos. Las consecuencias de esta posición han sido patentes durante el régimen del nacionalsocialismo en Alemania (1933–1945).⁴⁷ El principal punto de la crítica de *Herbert Marcuse* a Lutero y al idealismo alemán, incluyendo a Hegel, consiste precisamente en reprochar esa dicotomía entre la libertad interior y la tendencia a someterse ante la exterioridad, por ser ésta una realidad de segunda categoría; el idealismo alemán habría hecho de la razón el último refugio para la verdad, la bondad, la belleza, la felicidad, la libertad y para el espíritu crítico, mientras que la realidad sociopolítica caía en manos de la peor tiranía.⁴⁸ De aquí se deriva la doctrina de la obediencia sufriente: los hombres acatan disciplinadamente a un gobierno sabiendo que es un pésimo gobierno. La esencia del Estado no es la justicia y reside más bien en un poder insondable, como la voluntad de Dios. Lo más grave para Lutero era la guerra civil; cualquier cosa sería preferible al desorden y la rebelión. Aquí es necesario recordar que *Thomas Hobbes* tematizó esta constelación y defendió tesis similares en los albores del liberalismo.⁴⁹

Marx tuvo razón en su brillante diatriba contra Lutero: éste habría suprimido la servidumbre de la devoción porque instauró en su lugar la servidumbre de la convicción. La creencia en la autoridad fue reemplazada por la autoridad de la creencia. Lutero convirtió a los frailes en laicos porque transformó a los laicos en frailes. La liberación de la religiosidad exterior tocaría a su fin porque el interior de cada persona terminaría siendo pura religiosidad.⁵⁰ A menudo, para Lutero, Dios se manifiesta en cuanto lo totalmente Otro, lo extraño y hostil, como un chubasco repentino: como lo

⁴⁷ Cfr. el brillante ensayo de Oswald Bayer, “Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff” [La crítica de Marcuse al concepto de libertad de Lutero], *Zeitschrift für Theologie und kirche* (Tubinga), vol. 67, no. 4, 1970, pp. 453–478pp. Cfr. también V. Spülbeck, *Neomaxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie und Politischer Theologie* [Neomaxismo y teología. Crítica de la sociedad en la teoría crítica y en la teología política], Herder, Friburgo/Basilea/Viena, 1977.

⁴⁸ H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, p. 25; “Studien über Autorität und Familie”, en *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort, 1969, pp. 56–64.

⁴⁹ Cfr. el excelente tratado de F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* [La transición de la cosmovisión feudal a la burguesa. Estudios sobre la historia de la filosofía en el periodo de la manufactura] [1934], *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1971, pp. 104–107, 154–168, 454, 476.

⁵⁰ K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, p. 217. Para una exposición muy diferenciada de esta problemática y con opiniones muy diferentes, cfr. H. Bosse, *Marx–Weber–Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik* [Marx–Weber–Troeltsch. Sociología de la religión y crítica marxista de la ideología], Kaiser/Grünwald, Munich/Maguncia, 1970, pp. 109–113. Según Bosse, para Marx, la religión era simultáneamente algo positivo (la protesta inconsciente contra la alienación de la criatura acosada por una constelación opresiva y explotadora) y algo negativo (una ideología que se había liberado de sus ataduras

irracional y arbitrario, que debe ser padecido y sobrellevado humildemente. El hombre está totalmente entregado a la gracia insondable de un *deus absconditus*. La razón surge como aceptable y positiva en la esfera de los negocios cotidianos y la vida práctica, es decir en cuanto razón instrumental. Por lo demás, la razón es una bestia infernal. El ser humano no dispone de una libertad racional de volición y acción. Críticos de Lutero han señalado permanentemente esta consecuencia, que puede ser sintetizada en la famosa frase: *Pecca fortiter, et crede firmius* [Peca animosamente, y cree con más fuerza].⁵¹

El protestantismo ha estado basado en una antropología pesimista, que parte liminarmente del carácter corrompido del hombre.⁵² El mundo terrenal es el mundo de la malignidad, a la cual pertenecen curiosamente el gobierno, la propiedad, el derecho y hasta el matrimonio. La maldad del hombre sólo puede ser domesticada y reprimida por medio de la brutalidad del poder y la violencia pública. La pecaminosidad del hombre, que no puede ser abolida, tiene que ser domada por la condición absoluta del poder temporal. En el calvinismo esta antropología negativa del protestantismo fue acentuada notablemente. Los credos protestantes no han sido favorables a la concepción de un derecho natural y han fomentado, así sea indirectamente, la noción de que las leyes de toda sociedad son sólo el derecho positivo y contingente de un momento determinado. Algunos rasgos de esta concepción, que se manifiestan en doctrinas de carácter realista e hiperrealista, en la concepción de Thomas Hobbes y en las tendencias positivistas, reaparecen sintomáticamente en las teorías posmodernistas relativas a la filosofía política.

Frente a la crítica racionalista de los fenómenos religiosos puede afirmarse que la cultura ha tenido por tarea esencial brindar un entorno de estabilidad a la especie humana (que es de índole precaria), entorno que le ha permitido desplegar un notable potencial civilizatorio. Esto hubiera sido imposible sin una dotación de sentido más o menos creíble y razonable. Durante milenios el núcleo de la cultura y del sentido ha sido la religión de cada comunidad. La religión no se agota, por consiguiente, en mecanismos de autoengaño. La angustia que subsiste en nuestra época (condicionada por la ciencia y la técnica) tiene que ver con la pérdida de sentido, fenómeno promovido por las corrientes relativistas. Hace falta hoy en día, como en cualquier época pasada, un sólido vínculo emotivo y ético que impida la descomposición social, un peligro inherente a toda

socioeconómicas, transformándose en una conciencia necesariamente falsa de la realidad). Cfr. *ibid.*, p. 130.

⁵¹ F. Heer, *Europäische Geistesgeschichte* [Historia del pensamiento europeo], Kohlhammer, Stuttgart, 1970, vol. I, *Von Augustin bis Luther* [Desde San Agustín hasta Lutero], p. 133.

⁵² Lutero, "Aus den Vorreden zum Neuen Testament" [Prefacio al Nuevo Testamento] [1522], en K.G. Steck, *op. cit.*, pp. 116, 121 y ss.; "Von weltlicher Obrigkeit", pp. 147 y ss.

sociedad humana. Uno de aquellos vínculos más duraderos ha sido la religiosidad de carácter intelectual, que para este fin necesita aprender de su propia historia, evitando, por ejemplo, los aspectos negativos inherentes al protestantismo primigenio y a cualquier confesión claramente irracionalista.

Recibido el 13 de mayo de 2002; revisado el 6 de noviembre de 2002; aceptado el 4 de febrero de 2003