



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

**Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas'**

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA
RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

DR. FERNANDO R. CONTRERAS

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

COMUNICACIÓN: *La confrontación entre la tradición materialista y la cultura religiosa*

Sevilla a 13 y 14 de junio de 2007.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Según Mate (1999), en el Estado Moderno, la igualdad frente a la ley para los judíos supone renunciar al patrimonio cultural judío y *a toda forma de comunidad específica*. “El problema no podía ser la emancipación política y la consiguiente igualdad ante la ley sino que antes los ojos de sus conciudadanos se presentara ese principio como indisolublemente ligado al de la *asimilación cultural* (lo que conllevaba renuncia a sus valores culturales) e *integración social* (rechazo de toda exteriorización diferenciadora)” (Mate, 1999:10). Como bien sostiene Mate, el judaísmo es aceptado parcialmente en el nuevo orden político: se reconoce el principio de igualdad, pero no el de identidad, pues ello arrastraría también admitir el derecho a la diferencia, *a la diferenciación cultural y social*. Mate reconoce la situación radical e innoble que sufren los judíos, pues a su juicio, nunca han existido otros alemanes como ellos que amaran y respetaran tanto la lengua y la cultura alemana. Pese a esto, la emancipación política que se concebía en aquellos momentos exigía renunciaciones de orden político o cultural. Esta situación es ahora familiar cuando contemplamos los planes políticos de integración y asimilación de la población migratoria que llega a Europa. El choque cultural aparece en Europa por la religión, aunque no podemos olvidar que existen razones de otro orden, por ejemplo, raciales. A nuestro juicio, cuando concurre un choque cultural todos los argumentos funcionan; definitivamente, no nos atreveríamos nunca a excluir factores. Es más seguro si arriesgamos las soluciones por la reducción de la complejidad desde la complejidad del asunto.

Así que volviendo a Mate podemos estudiar la oposición al judaísmo (que también nos lleva a pensar sobre si es la misma oposición que surge frente al islamismo) que comienza en el desarrollo del pensamiento ilustrado y fragua en tres momentos concretos: 1. Desde la diferenciación ilustrada entre verdades de razón y verdades de la historia, siendo las verdades de la historia contingente. Es decir, para que puedan ser consideradas verdaderas deben confirmarse a través de la razón. Las verdades religiosas son verdades históricas, por lo que deben filtrarse por la razón. Si pensamos que la razón en la historia de la filosofía es *griega*, es decir, europea, todas las creencias o religiones tienen que pasar por el tribunal europeo de la razón, si pretenden conquistar su validez universal; 2. Mate explica una segunda reivindicación que nace del Romanticismo al enfrentarse al empeño de la razón ilustrada por despreciar lo contingente y particular (o concreto) en nombre de lo común (comunitario) e idéntico. La



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

cueestión judía (y a nuestro juicio, también la *cueestión islámica* en la actualidad) es un problema de tolerancia religiosa si lo contemplamos desde la filosofía moderna; en cambio, debemos considerarlo desde el idealismo alemán un problema político si planteamos la emancipación del colectivo. Según Herder, la emancipación judía es perfectamente comprensible, pero siempre que *revise y renuncie a su particular modo de entender el pasado*. Mate explica de este modo la exigencia que sobre el pueblo judío realiza la Europa romántica aceptando el derecho a la diferencia desde la historia y no desde la memoria; ello es también extensible al islamismo. Para Herder, la historia consolida la personalidad de un pueblo, pero el pasado se agota en el presente. El pasado desaparece y la historia se hace irrepitable. Esto provoca un choque frontal por el modo de interpretar que el judaísmo e islamismo hacen del tiempo y la historia. Para las tradiciones judías e islámicas, el pasado es determinante y además actualizable. Para los judíos y los musulmanes, el presente histórico sólo puede desarrollarse a partir del pasado que le sirve de referencia esperanzadora. Así que su historia, como bien dice Mate, es un enorme esfuerzo por evitar que se olvide y toda operación contraria vacía no sólo de sentido sino de la más íntima identidad. Frente a la visión corrosiva del pasado en el desarrollo histórico que expone Herder, antepone las palabras de Hasan al-Banna llamando la atención del pueblo musulmán sobre los efectos devastadores del presente colonizador de culturas occidentales sobre los fundamentos de la vida islámica¹. Hanna al-Banna piensa que el choque cultural iniciado en la tradición de Herder no ha sido superado. Los judíos pagarán también el mismo precio a Herder; a cambio de una normalización histórica, es decir, de insertarse en una civilización humana en general como sujeto colectivo de derechos, deben sufrir la desjudeización de su autocomprensión como pueblo: deben olvidar su pasado.

¹ “Pero esta civilización occidental nos ha invadido con energía y agresividad por medio de la ciencia y del dinero, de la política y del lujo, de los placeres y de la negligencia, de los diversos aspectos de una vida confortable, excitante y seductora que no conocíamos antes. Hemos apreciado todo esto, nos hemos doblegado a ello y esta invasión ha tenido sobre nosotros un efecto inmenso, hasta el punto de que hasta la sombra del pensamiento islámico ha desaparecido de la vida social egipcia en muchos ámbitos. Hemos empezado a modificar nuestras disposiciones y a colorearlas según la moda europea. En nuestra vida, hemos limitado la autoridad del Islam para que sólo influya sobre nuestro corazón y sobre nuestros púlpitos del sermón del viernes. Hemos separado los asuntos que conciernen a nuestra vida práctica, estamos enormemente alejados de nosotros mismos y llevamos una doble vida inestable y contradictoria” (Ramadan, 1998:387)



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

La postura materialista de Marx es de negación del judaísmo por su emancipación real². Marx niega a la diferencia –sobre todo marginal- el poder de conformar la universalidad. La emancipación real del hombre supone la asimilación e integración, o lo que es lo mismo, negación pura y simple de todo lo judío³. Visto desde esta perspectiva, Marx es una fuente antisemita. Revisemos esta última conclusión entre la reflexión filosófica de Mate y “La Cuestión Judía” de Marx y Engels. “La Cuestión Judía” (*Die Judenfrage*) surge como respuesta al escrito de Bruno Bauer frente al edicto del 4 de mayo de 1816 en el que se privaba a los judíos de la igualdad civil y política. Los liberales solicitan un trato igual al trato político y social de los cristianos. Bauer sostiene que no se puede utilizar el modelo de referente de un “Estado cristiano” (emergente de la Revolución Francesa) y respalda un Estado laico basado en el respeto a los Derechos Humanos, y en el que todas las religiones se desarrollen en igualdad democrática. Marx se opone a un Estado liberal laico que escinde al Estado en un Estado “religioso”, porque según afirma, la esencia de la religión escinde al hombre entre el hombre real y el ser imaginario: “Por eso nosotros no decimos a los judíos, con Bauer: no podéis emanciparos políticamente si no os emancipáis radicalmente del judaísmo. Les decimos más bien: porque podéis emanciparos radicalmente del judaísmo. Les decimos más bien: porque podéis emanciparos políticamente sin llegar a desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, es por lo que la misma *emancipación política* no es la *emancipación humana*” (Marx / Engels, 1974:122). Marx confundió la naturaleza humana cuando pretendía sustituir la religión cristiana y la religión judía por la religión de Estado. El problema denunciado por Bauer entre cristianos y judíos sólo podía ser resuelto por la *antítesis* religiosa: la abolición de la religión: “Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que diferentes *fases del desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado *la historia y el hombre*, la serpiente que muda en ellas de piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, *científico*, en un plano humano. La *ciencia* será, entonces, su unidad. Y la antítesis en el plano de la ciencia se encarga de resolverlas la ciencia y la misma” (Marx/Engels, 1974:109). La emancipación humana sólo puede existir para

² Véase Mate, 1999: 13-14. A continuación, desarrollamos su idea asistiendo también al texto que señala de Marx /Engels (1974:107-139).

³ Mate, 1999.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

el hombre que se exonera políticamente de la religión. Cuando la religión es desterrada del derecho público al derecho privado, la desintegración del hombre en el hombre religioso y en el ciudadano es el modo político de emancipación de la religión. El judío reivindica la emancipación política y con ella, los derechos humanos, pero su religión (*el privilegio de la fe*) le incapacita para obtener los derechos generales del hombre. Los derechos humanos son derechos políticos que sólo pueden disfrutarse en la *comunidad política*, en el Estado. Pertenecen a la categoría de libertad política y es en los derechos cívicos el marco que Marx admite para la abolición absoluta y positiva de la religión. Es el comienzo de un conflicto insalvable entre los derechos humanos y los derechos cívicos, siendo los primeros propios de los miembros de la sociedad burguesa. La sociedad burguesa y sus derechos humanos definen la libertad precisamente desde la diferencia, desde la separación y la disociación: “Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el derecho del individuo delimitado, limitado a sí mismo” (Marx/Engels, 1974:125). Así que ahora, fundar la naturaleza judía es legitimar al hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad, a través de estos derechos naturales e imprescriptibles (igualdad, libertad, seguridad y propiedad). La propiedad es disfrutar de un patrimonio sin atender a los demás hombres; la seguridad es el *aseguramiento* de ese egoísmo, siendo el único nexo que los mantiene en cohesión, la necesidad natural, la necesidad, la conservación de la propiedad y de su persona egoísta. Con ello, el judío ya es además un enemigo que sostiene o ambiciona sustentar la estructura que mantiene la sociedad burguesa: “La emancipación política es la reducción del hombre de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*, *egoísta independiente*, y de otra parte, al *ciudadano* del estado, a la persona moral” (Marx/ Engels, 1974: 131). Según Marx, el judío debe romper con la formulación teológica, ya que ello conlleva las tareas propias de su religión (la profesión de la fe, la crítica de los sinópticos y la vida de Jesús, etc.). Además, no pueden respetar otras religiones, *no deben abrazar el cristianismo*, pues la esencia de la religión judía no brota del desarrollo de la religión cristiana. Por ello, *la emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo*.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Finalmente, Marx deslegitima lo judío desde el sentimiento de impureza que supone el dinero, un viejo esquema griego que vinculaba el dinero a lo terrenal y no al mundo de la contemplación espiritual en el que vivían los hombres dotados de *logos* (y en este caso también un modo de desprecio utilizado casi siempre para la exaltación de la caridad cristiana frente a la acumulación de riqueza). Con referencias antisemitas, rechaza el judío estimulado por un odio, que a nuestro juicio, tiene que ver con el rechazo de una población religiosa que se desarrolla acorde con la estructura social burguesa: “Cuando viajan, llevan a la espalda de un lado para otro, por decirlo así, tu tienda o su escritorio y sólo hablan de intereses y beneficios. Y cuando apartan la mirada por un momento de sus negocios, lo hacen para olfatear los de otros.” (Marx, 1974:134)... “El judío, que aparece en la sociedad burguesa como un miembro especial, no es sino la manifestación específica del judaísmo de la sociedad burguesa.” (Marx, 1974:135)

Según Jerez Mir, más reconciliador con las duras palabras de Marx sobre los judíos sostiene que “La Cuestión Judía”, es un rechazo de la proclama liberal del derecho universal y abstracto de la libertad humana frente a lo que en la práctica se impone, el derecho concreto y absoluto de la propiedad privada. Por ello, reniega de la sociedad burguesa, ya que en ella, el dinero es el poder absoluto y ello supone que si la *enajenación religiosa* solo es superada por la conciencia de un grupo reducido, la enajenación económica es compartida por todos los hombres, cosificando a la humanidad, su trabajo y su producto. De esta última afirmación, Marx de nuevo vuelve descarnadamente acometer contra la población judía, negando toda posibilidad como vemos de diálogo intercultural, si nos expresáramos con sus palabras en la actualidad: “¿Cuál era, de por sí, el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo...El monoteísmo del judío es, por tanto, en realidad, el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte incluso el retrete en objeto de la ley divina...El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro Dios...” (Marx, 1974: 135)...“El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo la aplicación práctica vulgar del cristianismo...” (Marx, 1974:137).

Para Marx, el cristianismo nació del judío que teorizaba, pero vuelve a disolverse cuando se transforma en un cristiano práctico, y se convierte de nuevo en judío. Cabe siempre pensar



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

que Marx, realmente lo que ataca es todo aquello que sostenga la estructura de una sociedad burguesa, pero aunque esto sea así, imposibilita al marxismo a un diálogo con toda cultura que tenga una base religiosa situada próxima a un orden burgués o similar, como sucede con el mismo Islam: “Por realizarse y haberse realizado de un modo general en la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la irrealidad de su esencia religiosa que no es, cabalmente, sino la concepción ideal de la necesidad práctica” (Marx, 1974:137). En conclusión, Marx presentó lo judío como imperfecto, como superado, y con ello, una Europa secularizada con medio espíritu perdido, pues excluye a toda la Europa religiosa. Marx se convierte en una fuente de antisemitismo, aunque no es precisamente la dirección en la que apuntaba. Marx estaba más preocupado en desmontar toda la superestructura de la sociedad burguesa que establecer las bases del antisemitismo que poco después invadiría Europa e incluso a la propia Unión Soviética. Hoy somos conscientes de que cómo lo dijo, no es el modo más correcto y que su discurso político además imposibilita la aproximación de culturas diferentes, pues sencillamente el marxismo ortodoxo imposibilita el diálogo con sociedades religiosas. Y esto a pesar de que el pensamiento idealista europeo (fundamentalmente alemán y británico) tiene principios teológicos entrecruzados en su doctrina y desarrolla en su esencia su propia religiosidad, que se hace más patente durante la posmodernidad.

El agotamiento de lo mítico y religioso en Occidente desde el vencimiento posmoderno de los metarrelatos es ahora una referencia valorativa para el Islam del fracaso del cristianismo; y esto no les presume un fracaso de la religión en general, no es una razón por la que la comunidad musulmana deba perder la confianza en el Islam, sino más bien es señal de una religión frágil que ha debilitado el espiritualismo de su comunidad. El fracaso de las religiones hegemónicas europeas les sirve para la reflexión sobre la recuperación de cierto fundamentalismo religioso⁵. Por ejemplo, Gellner (1992) habla de un fundamentalismo

⁴ Sobre esto, insistiremos más adelante.

⁵ Una exaltación del Estado cristiano/judío frente a los postulados religiosos de un Estado Islámico, ya que como hemos visto en Marx, el cristianismo y el judaísmo posee una tradición occidental de convivencia más cercana que con el islamismo. Recordemos lo que Habermas afirma de la filosofía moderna europea y el protagonismo del pensamiento judío (Scholem, Benjamin, Rosenzweig, Cohen, Mendesohn, etc.). Véase Habermas, 1971: 51-79.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

racionalista y de un fundamentalismo nacionalista en Europa que sustituiría el fundamentalismo religioso de otros lugares del mundo.

Durante la posmodernidad se han desmontado, o como diría Derrida, se han *desconstruidos* todos los grandes metarrelatos. Esta desconstrucción supone también la vigencia de un régimen epistémico relativista, es decir, de una oposición sistemática a la posibilidad de universalizar nuestras creencias o prácticas de la naturaleza que sean (cognitivas, éticas o estéticas). En la posmodernidad, este relativismo se diferencia del escepticismo y aparece en distinto grado de radicalidad y de modalidad (ontológico, metodológico, semántico, etc.)⁶. Si bien el propio relativismo se opone a los discursos universales, todavía quedan restos de sentido poseídos de religiosidad. Si retomamos el espíritu de San Agustín, todas las filosofías incluidas las enfrentadas en los conflictos actuales culturales buscan la felicidad del hombre, siendo la causa de conflicto entre ellas el camino elegido para buscar. Podemos establecer una supuesta coincidencia del marxismo, del liberalismo norteamericano y determinadas comunidades islámicas de espíritu iluminista.

La iluminación es la senda para alcanzar el conocimiento seguro y verdadero (como lo expone San Agustín en *Relativo al maestro*). Para los iluministas existen verdades necesarias y eternas que son suprasensibles. Para alcanzar estas verdades se parte de que todos los hombres no despliegan esta capacidad o facultad, así que los participantes deben confiar en determinados miembros de la comunidad; ellos llegan a estas verdades eternas a través del descubrimiento de sí mismo. Esta instrumentación platónica de la filosofía coincide directamente con la obra de Avicena y su modo de ordenar el mundo: “Cuando disminuyen las sensaciones que la entretienen y quedan menos preocupaciones, el alma se encuentra más próxima de experimentar raptos que la liberan de la imaginativa y la encaminan del lado de la santidad. Entonces se graba en ella la impronta de lo invisible, que penetra después en el mundo de la imaginativa y se imprime en la tabla del sensorio común” (Avicena, 1998: 92).

⁶ Véase Muñoz, Jacobo / Velarde, Julián, 2000.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

En el caso opuesto, podemos extraer del manifiesto comunista, la misma instrumentación platónica en el *presentimiento* que los proletarios tienen de su revolución y que le permite ordenarse en comunidad: “Estas fantásticas descripciones de la sociedad futura, que surgen en una época en que el proletariado, todavía muy poco desarrollado, considera aún su propia situación de una manera también fantástica, provienen de las primeras aspiraciones de los obreros, llenas de profundo presentimiento, hacia una completa transformación de la sociedad” (Marx/Engels, 1997: 65).

Así que la falta de conexión entre el marxismo y el islamismo, en este caso, no implica que no ordenen el mundo de modo idéntico. Por el contrario, su aproximación tiene que ver con la concepción de que ideología marxista e islamismo son un resumen de ideas que viven una vida independiente y únicamente están sometidas a sus propias leyes. El propio Engels⁷ concretaba que la ideología era un proceso en el que el pensador empleaba una falsa conciencia y cuyas fuerzas motrices falsas o *imaginarias* le eran desconocidas. Paul Dimitriu afirma sobre esto: “El fenómeno ideológico se sitúa a una distancia igual entre religiones y las filosofías, pero en sus cercanías, continúan teniendo una estructura idéntica y perteneciendo a la misma categoría cultural, a la misma mentalidad pre-científica” (Amiot, Michele y otros, 1972:77). Según Abed Al-Yabri (2001), la revolución marxista fracasó en el Islam, porque siempre se planteó como una demostración de la eficacia de un método ya aplicado, más que estudiar como se podría aplicar en el mundo árabe. Es decir, se introdujo como una ideología próxima a un orden religioso⁸occidental, o lo que es igual, desde su naturaleza precientífica y solicitando la profesión de fe en los participantes. El marxismo islámico debió implantar su doctrina desde un

⁷ Nos referimos a la *Carta a Mehring*, fechada el 14 de julio de 1893 y citada en Amiot, Michele y otros, 1972: 76.

⁸ Debemos reconocer en el seno de la comunidad musulmana (*Ummah*), la existencia de grupos que se dividieron por motivos político-religiosos alrededor del año 660 en Siffin: los *sunnitas*, los *jaraditas* y los *chiítas* (este último grupo se subdividió en diversas sectas, los *imamitas*, los *zayditas*, los *drusos*, los *ismailitas*, los *nusayrís* o *alawitas*). Para los *chiítas*, a diferencia de los *sunnitas*, el imán se convierte en un dirigente prácticamente infalible de la comunidad de fieles. Son líderes e intérpretes privilegiados con un don de conocimiento perfecto que les posibilita enseñar el sentido auténtico y profundo de la vida y el Estado: son guías. Esto mismo podría contemplarse en el marxismo, en dirigentes legendarios como Lenin, Stalin, Mao Tse Tun o el propio Fidel Castro en América. Estas referencias históricas y la intervención colonizadora de la Unión Soviética en territorios árabes, respaldando a líderes corruptos y violentos, han colaborado en el miedo de los musulmanes hacia un cambio marxista (y también liberal en lo que concierne a otras potencias europeas y norteamericanas). Vease sobre esto: Khoury, 1978; Morales, 2001; Balta, 1991.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

irracionalismo ideológico o desde una *ideología anti-ideológica*, como decían del existencialismo marxista de Sartre. La creencia o fe ya existía en el Islam, y el marxismo pretendió asumir su lugar, cuando podría haberse asentado desde una perspectiva ontológica y desde una reconstrucción epistémica más abierta.

Ya Sartre escribía que el marxismo tenía que defenderse del propio marxismo y para ello era necesario distinguir la diferencia radical entre ciencia e ideología, pues si bien existe una ciencia de las ideologías, ninguna ideología es ella misma científica. Según Sartre, el marxismo padece de una esclerosis (sobre todo en Francia) debido a su mal entendido materialismo dialéctico, pseudo-ciencia, que reduce al hombre a un estado de cosa. El existencialismo de Sartre aporta una nueva misión para el ideólogo, reducida concretamente a la defensa del hombre en un medio cultural. El sentido de su labor proviene de una deshumanización del medio cultural, así que el existencialismo cobrará vida a partir de que el marxismo recupere su dimensión humana. Para lograr esto, Sartre espera que después del marxismo exista un margen *para todos* de *libertad real* (de la *emancipación real* lo llamábamos anteriormente) más allá de la producción de la vida; el marxismo desaparecerá porque es su objetivo final, y a partir de aquí si parece tener en mayor consideración la naturaleza humana, cuando admite que desde la limitación y cierta alineación que provoca el trabajo emerge el desarrollo de las fuerzas humanas que es el verdadero terreno de la libertad. Marx así lo admite en el tercer libro del *Capital*, que el trabajo pertenece al dominio de la necesidad. El problema de esta afirmación es la contrariedad que supone con su concepción de lo humano y lo cívico. La evolución marxista hacia el *Personalismo* es una revisión de la noción de amor de sí (del egoísmo con el que Marx acusaba al judaísmo) que reconoce en las comunidades comunistas y anarquistas que la simpatía por sí es un movimiento al mismo tiempo de simpatía a los otros. Para Rousseau, también el verdadero éxtasis no está en la soledad del asceta, sino en la vida pacífica de una colectividad, en la que sus diferentes miembros se comunican entre sí como en la naturaleza. El islam, el judaísmo y el cristianismo también se suman a este sentimiento ecológico de la simpatía y reconocen que es el mismo impulso con el que nos amamos a sí mismo, a los otros y a Dios. “Tanto en el Norte como en el Sur, en Occidente como en Oriente, un(a) musulmán(a) cuando comprende la dimensión fundamental de su presencia en la tierra: estar con Dios es estar con



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

los demás seres humanos, no sólo con los musulmanes, sino como dijo el Profeta, con las «gentes», es decir, con la humanidad entera: «El mejor de entre vosotros es el que es mejor con las gentes» (Ramadan, 1999:262). El marxismo con toda su coherencia interna guarda relación como sistema de filosofía con un principio supremo. Aunque Hegel pretendió resolver dialécticamente el problema del principio supremo, tal como admite Gadamer (1993), todo el idealismo alemán se basa en el principio de autoconciencia. Y como observa, la autoconciencia sólo fue cuestionada cuando preguntamos por detrás, es decir, cuando la formulación cartesiana de la autoconciencia es cuestionada por Schelling, Schopenhauer y después, Freud y Nietzsche con su método autodestructivo, con la emergencia de la autoconciencia historiográfica y con la crítica de la ideología.

Gadamer reconoce en este punto, la importancia de la reflexión teológica que fue reanimada por la tradición judía, como hicieron Martin Buber y Franz Rosenzweig, y también pensadores cristianos como Theodor Haecker y Ferdinand Ebner o Friedrich Gogarten del lado protestante e influenciados por Kierkegaard. También reconoce que tras los conceptos filosóficos situados entre la razón y el mito está el desarrollo del lenguaje: la ocularidad griega, la metafísica griega, la implantación del latín medieval como lenguaje erudito, las traducciones de la Biblia, la propia predicación protestante y por otro lado, el concepto de ciencia, la matemática y su técnica demostrativa, la geometría euclidiana y la elaboración lógica de Aristóteles. De esto emergen el lenguaje conceptual latino, el pensamiento metafísico griego y el lenguaje científico moderno. Gadamer parece responder a la cuestión del enfrentamiento cultural del modo siguiente: “Si el caso es que el lenguaje es en la conversación y que sólo así puede ser lo que es, y si la verdadera conversación conlleva convivencia, debemos ponerlo bajo el concepto fundamental de la colaboración. Es una propuesta léxica que recuerda el concepto griego de la *methexis*. La expresión «colaboración» indica que la convivencia no consiste en que las partes estén divididas, sino en la comunidad de la participación y de tomar parte. En este mismo sentido amplio hay que entender la conversación. La colaboración no tiene lugar sólo entre el uno y el otro, entre la declaración y su réplica, entre pregunta y respuesta, sino en la organización lingüística universal de la vida humana” (Gadamer, 1993:124). Apunta que los hombres cuando pretenden entenderse mutuamente suele suceder lo contrario, y es que surjan



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

opiniones y convicciones discordantes de ambas partes. Por ello le da una importancia especial al arte platónico de la conversación precisamente en el momento histórico en que los grandes ámbitos culturales extraños entre sí comienzan a mirarse en toda la variedad de su ser.

A través de Gadamer descubrimos el error del marxismo cuando pretende una fundamentación última, basada en la validez de un ideal de lenguaje universal. Este idealismo ha sido muy criticado a principio de siglo por pragmáticos, realistas, empiristas y desde la fenomenología hermenéutica de Dilthey. Cuando se exalta una racionalidad y se perjudica una *filosofía de las formas simbólicas* (Cassirer), o cuando se reconoce el fundamento del *factum* racional de la emancipación del hombre que lleva a una *libertad real*, olvidamos el sentido positivo de la libertad o como dice Gadamer (1993:129), el *a priori* de la lingüisticidad que unifica la dimensión de las posibilidades de abrir el mundo y el *factum* racional de la libertad. Dicho de un modo más claro, que cualquier convivencia humana y el entendimiento mutuo en el lenguaje no tiene que ver sólo con la ciencia ni con la comunidad de científicos o filósofos; es un error si buscamos lo común de toda racionalidad sólo en los argumentos, o si buscamos lo común sólo en las fuerzas emocionales determinantes de la pasión. Gadamer abre paso al mito desde el puente entre la teoría y la práctica, siendo la teoría (*theoria*), la inmediatez de la contemplación y la práctica, la razón moral que dice a cada cual lo moralmente correcto y discurre entre lo normativo. En resumen, si la emancipación del hombre en términos marxista proviene de una secularización del Estado y por tanto, de una limitación simbólica necesaria, si no hay una apertura a la religión desde todos estos aspectos descubiertos, tenemos un enfrentamiento cultural. Para evitarlo, el marxismo tiene que desaparecer, como pronosticaba Sartre, y dar paso a una nueva filosofía evolucionada más compensada con el Estado legitimado desde la política y el respeto a la religión (creencias).

El pensamiento islámico de izquierda se enfrenta a este problema para comenzar su revolución: tiene que articular el mensaje divino y su elaboración legal, el consenso de la comunidad y finalmente, en mayor o menor grado, el liderazgo sagrado (que les viene por miembros de la familia del Profeta o por ser elegidos de ella). Es muy consciente que la auténtica revolución sólo podrá partir desde aquí. Así que se enfrentan a una reconstrucción del



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

legado cultural articulado a través de dos ejes temporales: el pasado y el futuro. Según Abed Al-Yabri (2001), el problema es dialéctico, pues de la revolución se espera la reconstrucción de este legado cultural y se aguarda que el legado participe de esta revolución. El pensamiento árabe contemporáneo y de izquierda se debate en la búsqueda de un método cerrado, ya *aplicado* y no abierto, como el método *a aplicar*. De este modo, el pasado cultural araboislámico tendrá que ser una lucha de clases sociales y por otro lado, un enfrentamiento entre el materialismo y el idealismo: “Y si, pese a todo, algunos defensores de esta corriente se empeñan en reducir estas dificultades de grado o por fuerza, será a coste de calcar la realidad histórica árabe sobre esquemas teóricos ligados a experiencias históricas ajenas. Así, al no encontrar en esta historia huellas de «lucha de clases», evocan la «conspiración histórica», y al no encontrar «materialismo» por ningún lado, hablan de herejía. Por tanto, esta lectura del patrimonio cultural árabe-islámico acaba por ser un fundamentalismo marxista” (Abed Al-Yabri, 2001:51-52). Tampoco la lectura liberalista es una salida a la crisis del Islam. Según el filósofo marroquí, esta postura europeísta utiliza como sistema de referencia la *Weltanschauung* europea y utiliza predominantemente la científicidad, la objetividad, la búsqueda de una neutralidad que rechaza todo interés o intención ideológica.

Para Abed Al-Yabri, la recuperación de la identidad musulmana tiene que venir del interior y aunque, la modernidad europea es admirada y respetada no comparte la tradición religiosa. Por ello, se trata de una ruptura con la comprensión tradicional de la tradición, pero no una colonización de los valores occidentales. “La tradición tal como la vivieron nuestros antepasados y tal como se conservó en los libros no puede responder a nuestras preocupaciones presentes. Sólo podemos dialogar, queramos o no, con los elementos que perviven de nuestra tradición. Nos referimos a lo que todavía es apto para responder a nuestras preocupaciones actuales, a que es susceptible de desarrollarse y enriquecerse de tal modo que pueda acompañarnos en el porvenir...Eso es, para nosotros, la autenticidad (*asāla*) (Abel Al-Yabri, 2001:152).

Es entonces cuando cabe preguntarse que pervive en la herencia tradicional que la filosofía islámica puede rescatar. En este dilema, le es necesario distinguir claramente entre los contenidos cognoscitivo e ideológico. El contenido cognoscitivo tiene el mismo futuro que la



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

ciencia occidental, pues su origen también es el mismo. Los filósofos islámicos como todos los filósofos medievales fundamentaron su ciencia en los escritos de Aristóteles. En Occidente, la ciencia moderna nace de la muerte de esta ciencia medieval con Descartes y una filosofía basada ya en los descubrimientos de Galileo. Por ello, Abel Al-Yabri piensa que la historia de la ciencia es la ciencia de los errores, ya que muere el error sin posibilidad de resucitar, porque el error no tiene historia. Él contempla de este modo el futuro de la ciencia en el Islam y también esclarece que no es la misma realidad para los contenidos ideológicos. La ideología vive en el presente a través de un «futuro-posible», mientras que la ciencia se desarrolla en un «presente-actual». Mientras que la ciencia se elimina en el presente para rehacerse en otra nueva en ese «presente-actual», la ideología se comparte con el pensamiento del pasado y se descarta la materia cognoscitiva que portaba su filosofía, ya que incomoda la adhesión ideológica al discurso científico.

Continuando con la reflexión de Abel Al-Yabri, la ideología islámica es vivida en dos tiempos: las ideologías que viven su futuro en el pasado y otras que lo viven en el porvenir⁹. El modo de distinguirlas tiene que ver con el devenir histórico. De este modo, si la ideología participa de la evolución social podrá desarrollar su historia en forma de momentos que se eliminan unos a otros. “Por consiguiente, una ideología que vive su futuro-posible en el pasado es una ideología que todavía vive aferrada a un momento ya eliminado por el devenir propio del pensamiento. En cambio, la ideología que orienta su futuro-posible hacia el provenir es una ideología que viven en un momento no eliminado por dicho provenir” (Abel Al-Yabri, 2001:154).

Las ideas expuestas por Abel Al-Yabri son importantes para desarrollar una reflexión filosófica del choque cultural como conflicto ideológico a partir sencillamente del modelo de tiempo; exponemos su discernir sobre lo que no ha sido eliminado del legado filosófico. Para este filósofo, lo que pervive en el legado filosófico es el averroísmo por las siguientes razones que presentamos resumidas: la ruptura con la tradición aviceniana, oriental y mística que revistió al-

⁹ Es interesante para comprender esta conclusión la lectura de Al-Fārābī, 2002; Al-Fārābī, 2004; Ibn Tufayl, 1995; Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes)), 2003; Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes)), 2004; Avempace, 1997; Avicena, 1998, entre otros muchos filósofos clásicos del Islam.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Gazzāli como alternativa a la filosofía aristotélica; el averroísmo supone no sólo una ruptura gnóstica, sino también con el método de los teólogos y filósofos que fusionan la religión con la filosofía y viceversa; y finalmente, Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes) pretende superar el oscurantismo de la mística aviceniense ofreciendo una alternativa que consiste en una separación de la filosofía y de la religión y una revisión separada de cada una de acuerdo al pensamiento contemporáneo mundial para dar fundamento a la autenticidad. Para Abel Al-Yabri (1998), el averroísmo supone en el Islam, lo mismo que la Ilustración en Occidente: el racionalismo, el realismo, el método axiomático y el espíritu crítico. La Ilustración dejaba zanjada la negación de la transcendencia religiosa y estaba dispuesto a dogmatizar que todo debía situarse dentro de un sistema filosófico de la naturaleza que fuese único y ordenado. La Ilustración equilibra el mundo, pero también lo desencanta (según Weber), e imposibilita lo milagroso, la ocasión sagrada y la intrusión de lo *divino* en lo *mundano*. El mundo pasa a convertirse en una construcción humana y la naturaleza es sometida a leyes, es ordenada y sistemática y reducida a aquello que forma nuestros procedimientos cognitivos. Así que la Ilustración cierra el sistema con una sola perspectiva válida. O así era hasta que Kant es consciente de que las leyes de la causalidad solo rigen la naturaleza, pero fuera de ella está la moralidad (y el conocimiento o el sujeto cognitivo) y por encima incluso de la cultura. La ética de Kant divide entre lo que pertenece a la naturaleza y lo que está fuera de ella, pero lo vincula a través de la obligación de ser racionales. La racionalidad es la disciplina conceptual que permite tratar todos los casos iguales (lo moral o lo cognitivo) y presentarlo en un sistema ordenado. Así que exige la división en sus partes constituyentes y su tratamiento imparcial con respecto a otras teorías explicativas como es el caso de la religión. Y si bien no coincide en la idea de que existe una fuente privilegiada e incluso definitiva, si comparte el monoteísmo de la religión cuando reafirma la existencia de una verdad única y válida. La Ilustración alcanza a reconocer el pluralismo de sistemas significativos, pero al no asumirlos igualmente válidos reacciona absolutizando el procedimiento con todos los problemas políticos o sociales que esta decisión conlleva. Podríamos afirmar sin miedo a equivocarnos que Gellner identifica el choque cultural bajo tres opciones en nuestro panorama intelectual: el fundamentalismo religioso, el relativismo epistémico y el racionalismo ilustrado. El beneficio psíquico de la religión es incuestionable, pero su oposición occidental proviene del



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

único anclaje que posee en su línea central de la tradición epistemológica que respalda un único estilo de conocimiento legítimamente válido. El relativismo también está sumergido en la ciencia occidental, limitando sus explicaciones a su sistema de explicaciones y no aceptando los sistemas ajenos; por ello, no trata todas las culturas por igual. Y el racionalismo ilustrado posee demasiadas carencias que impide al individuo moderno tener una fe práctica que fundamente su vida individual y el orden social.

Aquí es donde Gellner sitúa el marxismo, pues Marx ya no se esfuerza por establecer cuales son los principios de la virtud, sino en la búsqueda de las leyes del progreso de la sociedad humana, los principios que gobiernan y dirigen esa sociedad y desarrollan un orden social racional en el que el hombre alcance su liberación *real* de acuerdo a los principios ilustrados. Marx creyó encontrar estos principios, pero se equivocó; pretendió destruir los obstáculos sociales en una acción autodestructiva para que el hombre liberado emergiera de un legatario residual.

Desde su perspectiva de ilustrado, la religión y la superstición habían generado un orden social opresivo, desigual e injusto basado en el dogmatismo de la iglesia y en el autoritarismo de las clases privilegiadas; así que la verdad llevaría a la libertad, la igualdad y la fraternidad¹⁰.

La Ilustración no conllevaba los postulados que facilitasen una evolución social profunda, sino que le es sumado esta voluntad desde las fes seculares como el marxismo (y como el nazismo con su coherencia social biológica y comunalista). El choque cultural emerge porque tanto la religión como el racionalismo marxista enfrentan sus doctrinas. De hecho, observa Hume (1974) que la religión ritual era más libre y flexible que la religión escrita bajo doctrinas en las culturas premodernas, pero que cambia con la modernidad, y la libertad corre mejor suerte con los encandilados por la doctrina. La tolerancia pactada en la modernidad con los nuevos religiosos de estas doctrinas reduce la búsqueda de la verdad a lo terrenal, siempre que esta se

¹⁰ “El estilo válido de investigación no genera ni estabilidad ni autoridad normativa. La ética de cognición de la Ilustración excluye ciertos tipos de autoridad, ciertos modos de validar un orden social, pero no contiene, sencillamente ninguna premisa sólida, sustanciosa, capaz de generar una alternativa social concreta. La suposición contraria de que sí puede hacerlo estaba en el corazón de la visión marxista, y era errónea” (Gellner, 1992:109).



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

halle bajo el absolutismo de su doctrina legitimadora. Así es como se presenta el marxismo en la nueva sociedad acompañado del absolutismo racionalista. Lo mismo denuncia Renate Holub (AlSayyad, Castells, 2002:217:247) cuando el debate contemporáneo europeo vuelve a reencontrar el republicanismo romano, la mística y el espiritualismo griego, la participación, la práctica y el comunitarismo judeocristiano como fuentes inspiradoras de la salvaguarda de sus constituciones democráticas en forma de Estado-nación. AlSayyad dice a propósito de esto: “Así pues, los conceptos debatidos de los años cincuenta a los años noventa fueron fundamentalmente el «marxismo» y la «modernidad» y siempre con un elemento común: la tendencia a centrarse en problemas «nacionales». Aunque el marxismo, en principio una teoría de tendencia global, había influido profundamente en la elite intelectual y constituía una experiencia emocional para las generaciones intelectuales europeas de la posguerra, el interés predominante entre la intelectualidad era local o nacional. Por otra parte, como en los casos del marxismo y la modernidad, los discursos sobre «nacional» se basaban en un concepto particularmente excluyente de termino” (AlSayyad, Castells, 2002:234-235).

Según denuncia Holub, la legitimación teórica de los intelectuales marxistas y modernistas nunca se ha aplicado al «otro» externo a su cultura (como era el caso de los inmigrantes, refugiados y solicitantes de asilo), sino a sus «propios» otros. Esta desidia en el tratamiento de aquellas culturas no apreciadas como europeas fue sustituida por los estudios sobre la crisis del marxismo, la crisis de la modernidad, la integración social y cultural en los temas *nacionales* de su clase trabajadora, el alcance de la complicidad con el nazismo del régimen de Hitler de las naciones europeas, la revitalización de la democracia, la recuperación de políticas participativas que revalorizaran las nociones de igualdad y justicia desde la perspectiva que ofrecen las culturas intelectuales hegemónicas. No existía un interés por debatir la noción del Estado-nación como una construcción social y cultural que se define más por lo que excluye que por lo que encierra.

Holub insiste en una cuestión que otros pensadores del mundo islámico y judío (Ramadan, Rosenweig, Abel-Al Yabri, Al-Banna) y pensadores europeos (Dummett, Kepel, Nagel, Morin) habían coincididos: la carencia de un debate teórico sobre la identidad o la lealtad



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

nacional y conceptualizarlo todo. Para esta profesora, Europa se reparte el debate en la actualidad del modo siguiente: “Si los banqueros y las elites militares y económicas se habían encargado de organizar las instituciones económicas, políticas y defensivas de la nueva Europa supranacional surgida de la segunda guerra mundial, a sus elites intelectuales se les entregó la organización de las cuestiones sociales y políticas dentro de los límites de las culturas nacionales. Aunque imaginarios, tales conceptos de la comunidad nacional siguen siendo el común denominador de los intelectuales europeos de la posguerra” (AlSayyad, Castells, 2002:236).

Esto último presenta la cuestión del choque cultural como un choque de dos proyectos de creación de identidades con fundamentaciones de base distinta: la europea de base secular/laica/supranacional y la islámica religiosa/comunalista. Frente a la construcción de su identidad, Europa se plantea dos cuestiones fundamentales: el modo de integrar la alteridad en sus sociedades y culturas nacionales y por lo que atañe a las estrategias políticas y económicas, la búsqueda de formas supranacionales de lealtad y soberanía.

La cultura europea basa en sus tradiciones milenarias el conocimiento de su teoría política, jurídica, y ética, pero su esencia de *europiedad* ha eliminado el componente religión, cercenando Europa, porque ya no piensa en todos los ciudadanos e inmigrantes musulmanes, judíos y cristianos que son parte de la identidad. La religión no forma parte del aparato analítico de la “cuestión de Europa”. Y es sorprendente que no tome más en serio la religión en su proyecto si consideramos la posición geográfica de su territorio rodeado por una gran mayoría de sociedades musulmanas y si tenemos en cuenta, actualmente, los movimientos migratorios de estos países, resulta irónico no sopesar esta dimensión que además pertenece a nuestro pasado histórico en las nuevas políticas.

Sobre la pérdida de lo religioso en la construcción moderna de la identidad de Europa, pensamos que se debe a un proceso continuo de *laicización*, resultado de su modo de producción de sentido que establece un continuo antagonismo de lo nuevo a lo antiguo. La cultura laica europea es distinta no sólo por su humanismo, racionalidad o ciencia, sino porque



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

corrompe o agota lo sagrado en discusiones y críticas públicas desde lo profano sin profanación. Sobre ello, dice Morin: “Es sobre todo una cultura totalmente laicizada, en el sentido de que desde un momento dado ninguna idea ha sido considerada lo bastante sagrada o lo bastante maldita como para escapar al torbellino de debates, discusiones y polémicas. El poder de la dialógica cultural ha arrastrado, en la discusión y el cuestionamiento, a las ideas religiosas y políticas que pretendían ser indiscutibles e incuestionables y aun cuando siguieron siendo sagradas para sus fieles, entraron en la laicidad del debate” (1987:109). También reconoce que Europa se ha caracterizado por beneficiar y privilegiar desde la racionalidad crítica a los “suyos”: los cristianos a los fieles de su iglesia, los griegos a sus ciudadanos excluyendo al esclavo y el bárbaro y los germanos y los francos tenían hombres libres, pero no concibieron la libertad para otros que no fuesen ellos mismos.

Así que el humanismo europeo siempre ha sido una prerrogativa de los europeos, pero sorprendentemente Morin, reconoce que si ha existido siempre una preocupación por la universalidad de la calidad del hombre a todo ser humano, no ha procedido exclusivamente de los avances de la racionalidad, sino que también ha sido herencia del cristianismo y de la mística religiosa: “El universalismo europeo no es únicamente racionalidad, objetividad, científicidad; es también fe, fervor y en este sentido es el heredero del cristianismo” (Morin, 1987:110).

En resumen, parece que la solución pasa también por una reactivación de la espiritualidad a través de la creación de un espacio de diálogo intracomunitario. La integración-asimilación marxista es una paz en la separación, pero que realmente no conduce a un vivir juntos en la participación. La secularización europea no puede presentarse al Islam sencillamente como una manifestación de miedo a la religión por su perniciosa acción sobre la intelectualidad, la racionalidad y la ciencia. Tampoco podemos aceptar aquellas religiones hostiles que actúan desde la superstición y desde la aceptación de falsedades empíricas evidentes.

El marxismo no puede continuar planteando la cuestión religiosa de modo *opíácea*: no creemos que exista Dios, pero además tenemos que asegurarnos de nuestra creencia, pues es



'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

necesario que no exista Dios para poder implantar nuestra doctrina. No queremos que exista Dios, para poder construir el universo a nuestro modo.

Referencias bibliográficas

- Abed Al-Yabri, Mohammed (1998): *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún, Lecturas contemporáneas*, Madrid, Trotta, 2001.
- Abed Al-Yabri, Mohammed (2001): *Crítica de la razón árabe*, Barcelona, Icaria.
- Agamben, Giorgio. (1999): *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pretextos.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr (2002): *El camino de la felicidad*, Barcelona, Trotta.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr (2004): *El libro de las letras*, Barcelona, Trotta.
- AlSayyad, Nezar., Castells, Manuel (eds.) (2002): *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza, 2003.
- Amiot, Michele y otros (1972): *Las ideologías en el mundo actual*, Barcelona, Dopesa.
- Avempace (Ibn Bāyṣa) (1997): *El régimen del solitario*, Barcelona, Trotta.
- Averroes (2003): *El libro de las generalidades de la medicina*, Barcelona, Trotta.
- Averroes (2004): *Sobre el intelecto*, Barcelona, Trotta.
- Avicena (1998): *Tres escritos esotéricos*, Madrid, Tecnos.
- Balta, Paul (comp.)(1991): *Islam. Civilización y sociedades*, Madrid, SigloXXI, 1994.
- Bonaud, Christian (1991): *Introducción al sufismo. EL Tasawwuf y la espiritualidad islámica*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Corbin, Henry (1964): *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994.
- Donnan, Hastings (2001): *Interpreting Islam*, London, Sage.
- Dummett, Michael. (2001): *Sobre inmigración y refugiados*, Madrid, Cátedra, 2004.
- Dupuy, Jean-Pierre (1992): *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg (1993): *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Geertz, Clifford (1968): *Observando el islam*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Gellner, Ernest (1992): *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Guerrero, Rafael R. (2004): *Filosofía árabe y judía*, Madrid, Síntesis.
- Habermas, Jürgen (1971): *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001.



'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

- Hume, David (1974): *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*, Salamanca, Sígueme.
- Ibn Tufayl (1995): *El filósofo autodidacta*, Barcelona, Trotta, 2003.
- Jerez Mir, Rafael (1985): *Marx y Engels: El marxismo genuino*, Madrid, Cincel, 1992.
- Kepel, Gilles (2000): *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2001.
- Khoury, Adel-Th. (1978): *Los fundamentos del Islam*, Barcelona, Herder, 1981.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1974): *Sobre la religión I*, Salamanca, Sígueme.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1997): *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2004.
- Mate, Reyes (1999): *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Madrid, Akal.
- Mellor, Philip A. (2004): *Religion, realism and social theory*, London, Sage.
- Mendelssohn, Moses (1991): *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona, Anthropos.
- Morales, José (2001): *El Islam*, Barcelona, Rialp.
- Morin, Edgar (1987): *Pensar Europa. La metamorfosis de Europa*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Muñoz, Jacobo / Velarde, Julián, (2000): *Compendio de epistemología*, Barcelona, Trotta.
- Nagel, Thomas (1997): *La última palabra*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Ramadan, Tariq (1998): *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Barcelona, Bellaterra, 2000.
- Ramadan, Tariq (1999): *El Islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, Barcelona, Bellaterra, 2002.
- Rosenzweig, Franz (1976): *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997.
- Sartre, Jean Paul (1964): *Colonialismo y neocolonialismo. Situations V*, Buenos Aires, Losada, 1965.
- Scholem, Gershom (1970): *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid, Trotta, 2000.
- Sennett, Richard (2003): *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona, Anagrama.
- Weinberg, Julius (1964): *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid, Cátedra, 1998.