

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.47357>

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DEL RETORNO DE LA RELIGIÓN?*



WHAT DO WE TALK ABOUT WHEN WE TALK ABOUT THE RETURN OF RELIGION?

IVÁN GARZÓN VALLEJO**
Universidad de La Sabana - Bogotá - Colombia

.....
Artículo recibido: 6 de noviembre del 2014; aceptado: 24 de febrero del 2015.

* Este artículo es producto del proyecto de investigación “Religión y moral en el liberalismo contemporáneo”, financiado por la Universidad de La Sabana, Colombia.

** *ivan.garzon1@unisabana.edu.co*

Cómo citar este artículo:

MLA: Garzón Vallejo, I. “¿De qué hablamos cuando hablamos del retorno de la religión?” *Ideas y Valores* 65,162 (2016): 71-85.

APA: Garzón Vallejo, I. (2016). ¿De qué hablamos cuando hablamos del retorno de la religión? *Ideas y Valores*, 65(162), 71-85.

CHICAGO: Iván Garzón Vallejo. “¿De qué hablamos cuando hablamos del retorno de la religión?” *Ideas y Valores* 65, n.º. 162 (2016): 71-85.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El llamado “retorno de la religión” puede interpretarse como un hecho inédito, un pretexto fáctico o una enmienda. Se muestra que no se trata de lo primero, pues fue un problema político para la filosofía del siglo xx, ni de lo segundo. Consiste en un arrepentimiento implícito de la teoría política por haber asumido el secularismo y el positivismo como marco epistemológico y normativo. Este concepto conduce, además, a reformular la utopía secularista y a la emergencia de la postsecularidad.

Palabras clave: positivismo, religión, secularismo.

ABSTRACT

The so-called “return of religion” can be interpreted as a new fact, as a factual pretext or as an amendment. This article shows that it is not a new fact –for it was a political problem for philosophy throughout the 20th century– nor a factual pretext. It consists on an implicit repentance from the political theory for assuming secularism and positivism as both epistemological and normative frameworks. Furthermore, this concept takes us to reformulate the secularist utopia and the postsecularism emergence.

Keywords: positivism, religion, secularism.

Si examinamos esta historia desde un punto de vista puramente intelectual y pensamos en ella en términos de la historia de una idea, hallaremos que, cada veinte años aproximadamente, alguna actitud “naturalista” (o positivista, o dialéctico-materialista, o pragmatista) fue seguida por un renacimiento religioso.

HANNAH ARENDT

Introducción

El retorno de la religión se ha convertido en un lugar común en la filosofía política, la sociología y las relaciones internacionales. En las dos últimas décadas ha ido creciendo en la filosofía el número de autores que han hecho de la religión un objeto de estudio. En el caso de la sociología, la tesis conmovió los cimientos de una disciplina que hizo de la secularización una forma de nombrarse a sí misma (cf. Luhmann 241). Los internacionalistas, entre tanto, se ocupan de la cuestión del retorno de la religión, pues muchos acontecimientos que adquirieron gran impacto en el escenario internacional en las últimas décadas han tenido una connotación político-religiosa: la revolución iraní, el ascenso de la derecha religiosa en la política estadounidense, el 11-S, el 14-M, el 7-J, la violencia identitaria, el yihadismo y las formas de terrorismo religioso (cf. Berger 14-15; Juergensmeyer 2001). En este contexto, el retorno de la religión a escala mundial se constata en tres fenómenos que se condensan y solapan a la vez: la propagación misionera de las grandes religiones del mundo, su agudización fundamentalista y la instrumentalización política de su potencial de poder (cf. Habermas 2015 265).

La interdisciplinariedad del tópico se corrobora en los autores que en los últimos años se han ocupado específica o tangencialmente de la tesis del retorno, resurgimiento o renacimiento de la religión: los filósofos Peter Sloterdijk (2012), Gianni Vattimo (2008), Jürgen Habermas (2008b, 2015), Giorgio Agamben (2008), la historiadora de las religiones Karen Armstrong (2009), los teólogos Harvey Cox (2011) y Walter Kasper (Sloterdijk y Kasper 2007), los sociólogos Peter Berger (1999), Pipa Norris y Ronald Inglehart (2011), Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan VanAntwerpen (2011), y James A. Beckford (2010).

A la vigencia del retorno de la religión ha contribuido también su réplica en forma de negación militante. El retorno del ateísmo, que adquiere la connotación de un “ateísmo evangélico” (Gray 11-16) o de un “proselitismo ateo” (Armstrong 338), cuenta también con un largo listado de textos publicados en los últimos años que se ocupan de justificar las razones de la increencia como matriz de identidad y movilización pública.

En medio de esta explosión de literatura de los últimos años, es tentador, además de pertinente, elaborar un estado del arte. Este trabajo, sin embargo, no se ocupará de ello, sino de problematizar el significado aparentemente unívoco del tópico del retorno de la religión, pues, como cualquier lugar común, tiene la ambigua condición de ser el cemento de nuestras relaciones cotidianas, un espacio familiar que habitamos con toda naturalidad y complacencia que nos evita dar razones de cuanto decimos, pero también, ser un dicho que no dice nada nuevo a nadie, sino lo que todos creen saber (*cf.* Arteta 9-10). Desentrañar el significado para la filosofía política de este tópico de las ciencias sociales es mi propósito.

Al intentar penetrar en el significado del retorno de la religión sale al paso una dificultad: tal tópico es usualmente esgrimido como un dato histórico o una evidencia coyuntural que justifica la formulación de problemas teóricos normativos. Por ello, es usual encontrar la referencia al mismo en la parte introductoria de trabajos que se ocupan de otros asuntos relativos a las relaciones y tensiones entre política y religión. Pero –al menos hasta donde llegó mi búsqueda–, no aparece como objeto de estudio exclusivo de ningún trabajo filosófico, sociológico o de relaciones internacionales de los últimos años.

Plantearé entonces tres hipótesis de lo que puede significar el retorno de la religión: un hecho inédito, un pretexto o una enmienda. Luego de poner a prueba las tres hipótesis, dedicaré la parte final del trabajo a argumentar cuáles son las consecuencias que se siguen de la que parece ser la más convincente: que estamos ante un arrepentimiento tácito del secularismo y el positivismo que trae como consecuencia la revaloración del pluralismo epistemológico en la filosofía política.

El retorno de la religión y la filosofía política

¿Cuál es el significado del retorno de la religión para la filosofía política y cuáles son sus alcances teóricos y epistemológicos?

¿Un hecho inédito?

Uno de los tres rasgos que definen el perfil espiritual del mundo es, según Harvey Cox, “el inesperado resurgimiento de la religión en la vida pública y privada del globo entero” (2011 15). Este carácter inesperado explica que el retorno de la religión sea concebido como un hecho inédito o novedoso que suscita sorpresa entre analistas y observadores. No obstante, en el siglo xx, la filosofía política presencié la formulación y explicación de algunos problemas políticos fundamentales bajo las coordenadas de transferencias e intersecciones entre la política y la religión. Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt, Raymond Aron, Eric Voegelin, Leo Strauss, Simone Weil, Michael Oakeshott, John

Rawls y Jürgen Habermas, entre otros, abordaron problemas asociados a la dimensión política de la religión, a la dialéctica entre lo que representan Atenas y Jerusalén para Occidente, al problema de la secularización moderna como transferencia de conceptos teológicos, a la estructura jerárquica de la Iglesia católica como modelo de autoridad política y jurídica del Estado, a la influencia de la obra de ciertos filósofos y teólogos en la filosofía política, y de este modo problematizaron los conceptos de gnosticismo, religiones políticas, secularización, hierocracia y desencantamiento.

Al concebir la religión como un problema político, estos autores dejaron entrever que la crítica ilustrada de la religión la sacaba del juego como factor hermenéutico de la modernidad. Por eso su trabajo guarda continuidad con Spinoza, Hobbes y Tocqueville más que con Voltaire, Nietzsche o Comte. Es decir, con aquellos autores para los cuales las formas prácticas, simbólicas y significantes de la religión estaban ancladas a la sociedad, y por ello, el proyecto político de la Modernidad debía tratar de entenderlas.

En este marco, el estudio de la simbología y praxis religiosa permitió a estos autores explicar los fenómenos políticos e ideológicos más relevantes del siglo xx. No porque la religión fuera el elemento predominante de su etiología o configuración, sino porque aquella jugaba un papel relevante en las dinámicas de la economía, la política y la vida social moderna. Sirva como ejemplo, a este respecto, la advertencia de Max Weber según la cual:

[...] que el acuerdo entre el poder político y el hierocrático tenga una tendencia más cesaropapista o más hierocrática, es un hecho que depende en cada caso de las constelaciones de poder de los distintos estamentos y, por tanto, de un modo indirecto, de las condiciones económicas. (2014 1343)

Ciertamente, no todos los autores leyeron la modernidad política desde la perspectiva telúrica de problemas teológicos secularizados, como lo hicieron Schmitt o Voegelin, para quien la misma “esencia de la Modernidad es el crecimiento del gnosticismo” (2006 155). No obstante, es indudable que en la mayor parte del siglo xx existió en la filosofía política un consenso alrededor del carácter *político* de la religión. Por ello, los autores mencionados se ocuparon de problemas religiosos desde una perspectiva política e interpretaron problemas políticos con las herramientas conceptuales de la religión. Ejemplo de ello es la utilización de los conceptos *religiones políticas* y *religiones seculares*, de Alexis de Tocqueville (1805-1859), Gustave Le Bon (1841-1931), Vilfredo Pareto (1848-1923), Franz Werfel (1890-1945), Eric Voegelin (1901-1985) y Raymond Aron (1905-1983), entre otros, para describir las ideologías

políticas modernas que desde la Revolución francesa tuvieron la pretensión de sustituir los resortes normativos del cristianismo europeo.

Ciertamente, el uso de conceptos teológico-políticos no estuvo libre de discusión. Así, mientras Hannah Arendt consideraba el concepto *religión política* inaplicable al comunismo (cf. 2003 193-206) y Hans Kelsen lo consideraba una contradicción en los términos habida cuenta de la emancipación de la ciencia moderna de la religión y la teología (cf. 42), Eric Voegelin, por su parte, advertía que los totalitarismos del siglo xx son la culminación de la búsqueda gnóstica de una teología civil que dispensaría una redención óptica de carácter inmanente (cf. 2006 196; 2009 78-79).

Sin embargo, más allá de la discusión teórica sobre las características de estos conceptos y su pertinencia para interpretar las ideologías de los siglos XIX y XX (cf. Burleigh 2005; 2006; Linz 2006; Molina 2012;) y la *forma mentis* de la Modernidad, existen suficientes evidencias de que la religión tuvo un importante rol hermenéutico frente al que fue, quizás, el problema político más relevante que la filosofía política afrontó el siglo pasado: el totalitarismo. Del mismo modo, en la obra de Max Weber (2001, 2014), Michael Oakeshott (1993), Leo Strauss (Strauss y Scholem 2009) y Simone Weil (2011) se puede identificar a la religión como un factor interpretativo de problemas políticos, morales y culturales. Luego, si la religión como problema político no fue un hecho inédito en la obra de algunos de los filósofos políticos más representativos del siglo xx, no puede concluirse que la tesis del retorno de la religión pretende dar cuenta de un hecho inédito.

Para despejar cualquier duda sobre el respaldo de esta conclusión, traigo a colación un dato quizás anecdótico: en 1950, *Partisan Review* le pidió a un grupo de intelectuales que respondieran a “la nueva perspectiva hacia la religión entre los intelectuales y el disgusto cada vez mayor con el que se contemplan actualmente las actitudes y puntos de vista seculares”. En el ensayo de Hannah Arendt (cf. 2013 119) al desafío planteado por la revista, la autora advierte sobre la sobreestimación del significado del actual “resurgimiento religioso”, pues, desde un punto de vista puramente intelectual, desde la Ilustración se puede identificar que cada veinte años aproximadamente alguna actitud “naturalista” (bien sea positivista, dialéctico-materialista o pragmatista) fue seguida por un *renacimiento* religioso (cf. 2013 121). Es decir, ya en la mitad del siglo pasado había aparecido en escena la tesis del retorno de la religión. La misma que ahora sorprende a algunos.

¿Un pretexto?

El retorno de la religión parecería ser un pretexto fáctico para formular problemas teóricos y normativos, una suerte de autohabilitación

de quienes se ocupan de las relaciones y tensiones entre política y religión para formular asuntos cuya pertinencia queda justificada suficientemente al ser suscitados por un tema de actualidad. El 11 de septiembre del 2001 es, sin duda, el ejemplo más elocuente de ello: a él aluden prácticamente todos los trabajos que abordan la tesis del retorno de la religión.

Por ejemplo, Jürgen Habermas se refiere al tópico del retorno para formular la siguiente pregunta: “¿Qué significa el resurgimiento de la religión para una sociedad ampliamente secularizada?” (2008b 4). Sloterdijk, entre tanto, parte de la tesis del retorno para formular su *antropotécnica*, y sostener que:

[...] la vuelta a la religión es tan poco posible como un retorno de la propia religión, por la simple razón de que no hay ninguna “religión” ni ningunas “religiones”, sino únicamente sistemas, malentendidos, de prácticas espirituales, que llevan estas a efecto en realizaciones colectivas o personales. (15-16)

Y desde una perspectiva local, Beckford se pregunta por las implicaciones para la vida pública británica del reclamo frecuente en las últimas décadas del retorno de la religión (cf. 130).

Para otros, sin embargo, el retorno es un hecho empírico que confirma viejas tesis. El teólogo Walter Kasper, por ejemplo, advierte que el retorno de las religiones “muestra que el ser humano es religioso por naturaleza y que esta cuestión le quema en su interior” (Sloterdijk y Kasper 41), reiterando, de este modo, el aserto de la filosofía de la religión según el cual lo sagrado ha sido una característica permanente de las diferentes culturas.

La hipótesis del pretexto es bastante plausible, pues ciertamente, la tesis del retorno de la religión se esgrime de paso como preludeo de otros problemas o *captatio benevolentiae* del lector para una indagación de mayor calado. Por eso, aunque Habermas, Sloterdijk, Cox, Vattimo y Agamben se refieran a la tesis del retorno, no se ocupan específicamente de ella. Ciertamente, esto no supone que el significado de la tesis sea coyuntural o que se trata simplemente de un problema cíclico, un eterno retorno, como lo sugirió Hannah Arendt.

Pero aunque así fuera, no parece que la connotación del retorno de la religión en el romanticismo sea idéntica en sus manifestaciones –sociales, culturales, políticas e históricas– al de una época postsecular. Tampoco es razonable pensar que las respuestas puedan ser idénticas, si se compara un mismo fenómeno ocurrido en el siglo XIX y en el siglo XXI. En efecto, las particularidades de la presencia de la religión en la vida pública en la época actual llevan a Olivier Roy a advertir que no hay un retorno de lo religioso, sino una *mutación* que es, a su vez, pasajera, pues no conduce necesariamente a una nueva era religiosa (cf. 19).

La hipótesis del pretexto es persuasiva. Utiliza una metodología bastante usual en la filosofía política y en las ciencias sociales: pensar normativamente a partir de supuestos fácticos. No obstante, está por verse si se aplica a la filosofía política el diagnóstico que Wald y Wilcox proponen para la ciencia política: como las investigaciones acerca de la religión como factor político suelen ser incluidas en la categoría de “hechos de actualidad”, no suelen comprometer la perspectiva epistemológica y disciplinar de la ciencia política, y suscitan el interés de quienes suscriben valores religiosos, pero no de los politólogos en general (cf. Wald y Wilcox 528). Por ello, conviene preguntarse: ¿es la religión un pretexto sin mayores alcances epistemológicos o normativos en la filosofía política? Volveré sobre este interrogante.

Por lo tanto, si asumimos que en la filosofía política contemporánea el retorno de la religión es un pretexto que ha permitido formular de un modo renovado el problema de las relaciones y tensiones entre religión y política, la pregunta relevante es si significa algo más que eso. Dicho de otro modo, ¿con la expresión *retorno* o *resurgimiento* se describe, básicamente, una situación histórica y temporal, o tiene también connotaciones epistemológicas o normativas? ¿La tesis del retorno de la religión significa que se ha vuelto a discutir, acaso con menos prejuicios epistemológicos o desde perspectivas más plurales, un tema del que no se había vuelto a hablar?

¿Una enmienda?

No deja de ser irónico que en el siglo xx se halle la explicación parcial al significado de una tesis que se convirtió en tópico o lugar común a comienzos del siglo xxi. Ello evidencia que la religión nunca se ha ido de la política, y que si se habla de retorno será porque este se entiende como contrición y enmienda. Y ello porque “retorno” es la traducción del término hebreo *t’shuvah*. *T’shuvah*, como explica Leo Strauss, tiene un significado corriente y otro enfático. El corriente no amerita mayor explicación, pero el último sí, y se traduce por “arrepentimiento” (2004 149). El arrepentimiento es retorno desde el mal camino hacia el buen camino. Esto implica que alguna vez estuvimos en el buen camino antes de tomar el equivocado. Ahora bien, ¿qué consecuencia tiene este significado para el problema que estamos discutiendo?

Pues en efecto, si el retorno de la religión a la política ha de significar algo más que un simple pretexto fáctico o una constatación sociológica que ha puesto a la religión en la agenda pública, ese significado lo proporciona la significación del término “retorno” como ‘arrepentimiento’. Pero si es así, las preguntas que deben formularse son: ¿quiénes tomaron el camino equivocado?, ¿cuándo y por qué lo hicieron?

Infortunadamente Leo Strauss no ofrece una respuesta a tales preguntas. Solo nos deja la precisión terminológica. Por eso, estirando el significado del término, plantearé una hipótesis que sí podría hacerlo: la tesis del retorno de la religión ha sido acogida con *tácita* contrición y arrepentimiento por una parte de la filosofía política que había asumido una epistemología secularista y positivista que excluía a la religión como factor hermenéutico de los problemas políticos.

El arrepentimiento del secularismo y el positivismo

John Rawls publica *Liberalismo político* en 1993, esto es, alrededor de los años en los que ocurrieron los acontecimientos que pusieron en escena la religión en la arena política global. Allí aborda el problema de la pretensión de visibilidad pública de las doctrinas comprensivas, pues, a diferencia de la tradición liberal dominante, el filósofo estadounidense no define el lugar de las creencias filosóficas, morales y religiosas en el ámbito privado e individual, donde no representarían un asunto político (cf. Garzón 2014a 10). De este modo suscita un importante debate en la filosofía política que pondrá al día los conceptos de pluralismo, tolerancia, democracia y ciudadanía. Así lo sugiere cuando identifica la cuestión de la que se ocupa su obra: “¿Cómo es posible que aquellos que afirman una doctrina basada en una autoridad religiosa, por ejemplo, la Iglesia o la Biblia, sostengan también una concepción política razonable que apoye a un régimen democrático justo?”. Más aún, “¿cómo pueden los ciudadanos de la fe ser miembros de corazón de una sociedad democrática, aprobar una estructura institucional que satisfaga una concepción política, liberal, de la justicia, con sus ideales y valores políticos intrínsecos, y que esta aceptación no sea mero acompañamiento a la vista de la correlación de fuerzas políticas y sociales?” (Rawls 94).

Por plantear tales problemas, es mérito de John Rawls que la religión haya sido puesta en la agenda de la filosofía política liberal desde la década de los noventa. Fue él quien primero percibió que “la secularización de la autoridad política no ha resuelto por sí sola el problema de la relevancia política de la religión en la sociedad civil” (Habermas 2011 33). Su intuición, sin embargo, no era aislada. Por aquellos años ocurre un fenómeno similar en la ciencia política. Un estudio sobre los trabajos publicados por la *American Political Science Review* muestra que la religión dejó de ser un tema marginal en las páginas de la revista solo hasta la década de 1980, y la *American Political Science Association* (APSA) tiene una sección llamada Religión y Política, lo que lleva a los autores a hablar de un “redescubrimiento de la religión” (Wald y Wilcox 523, 527-528).

En la filosofía, entre tanto, un elenco de autores le otorga relevancia a la religión como problema político o como factor hermenéutico

de fenómenos políticos. Así, al nombre de John Rawls se suman los de Martha Nussbaum (2009, 2013, 2014), Ronald Dworkin (2008, 2013), Michael Walzer (1998, 2010), Michael Sandel (2008) y Richard Rorty (2003) entre los liberales, Gianni Vattimo (Rorty y Vattimo 2006, 2008) y Jacques Derrida (2006) entre los posmodernos, y Jürgen Habermas (2006, 2008a, 2008b, 2009a, 2009b, 2011, 2015; Habermas y Ratzinger 2008) entre los republicanos. Aunque se podría pensar que se trata de una coincidencia, parece más plausible sugerir que estamos ante una respuesta de la filosofía política y las ciencias sociales a los desafíos teóricos planteados por la mayor presencia de la religión en el ámbito público en las últimas décadas y a las tensiones y recomposiciones que ello ha suscitado.

Ahora bien, más allá de estos datos, que pueden resultar anecdóticos, la cuestión relevante es saber si el incremento de los trabajos dedicados a la religión como problema político ha traído consigo alguna modificación en el canon del estudio teórico de la política, o si, por el contrario, se trata de una moda pasajera que no ha tenido consecuencias normativas ni epistemológicas.

Que en los últimos años la religión se haya convertido en objeto de estudio, especialmente de los autores liberales, permite sugerir que el secularismo y el positivismo dominantes en la reflexión política han cedido a una aproximación pluralista y acaso más sensible a cuestiones que amplían la horma de aquellos temas canónicos en la tradición política moderna como la guerra y la paz, la soberanía y el orden, la autoridad y el poder, la obediencia y la participación, las instituciones y la ciudadanía, la ley y la justicia.

Este pluralismo epistemológico tiene que ver con la capacidad para identificar diversos órdenes de valores morales y políticos, y con perspectivas de análisis e interpretación desprovistas de un sesgo metodológico empírico. De este modo, la religión no solo parece haber traído consigo una puesta al día de los problemas asociados a la identidad política –políticas de la identidad, pluralismo, tolerancia, democracia, ciudadanía– y su inclusión en la agenda académica bajo el pretexto, apto para la sensibilidad liberal, del retorno de la religión, sino que también está produciendo un remezón en los cimientos secularistas y positivistas en la filosofía política que se cultiva en Occidente.

Por ello, si como se vio anteriormente, la religión fue objeto de estudio de muchos filósofos políticos durante el siglo xx, ¿no es llamativo –por decir lo menos– que algunos autores expresen extrañeza y sorpresa por su retorno? ¿Puede retornar aquello que nunca se fue? ¿Es posible que quienes hablan de retorno son aquellos que creyeron en las predicciones de que la religión se iría para siempre?

La extrañeza y sorpresa por la presencia de la religión como objeto de estudio de la filosofía política puede ser explicada desde una perspectiva para la cual los procesos de racionalización y desencantamiento del mundo moderno traerían como consecuencia que la religión dejaría de ser un asunto público. Peter Berger identifica como abanderados de una concepción secularista en Occidente a una *élite global o subcultural* en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, conformada por personas con alta formación y amplia influencia en el sistema educativo, los medios de comunicación y la cúpula del sistema jurídico (cf. Berger 10). Por lo demás, ello coincide con una de las conclusiones a las que llegan Pippa Norris y Ronald Inglehart en su amplio estudio comparado: las sociedades ricas se están volviendo más secularizadas, pero el mundo en general tiende a ser más religioso (cf. 217).

Ciertamente, la tesis del retorno de la religión es incompatible con una perspectiva deudora de las promesas de la crítica ilustrada de la religión, y anticipadora de lo que Rorty llamó la *utopía secularista*: que la religión quedaría reducida al ámbito parroquial (cf. 2003 142). Sin embargo, en cualquiera de los tres posibles significados que tenga la tesis –hecho inédito, pretexto o enmienda– se trata de un asunto público que, si es que se fue (porque el secularismo la sacó de la agenda de discusión), o si regresó de formas diversas a las canónicas (como sostienen los defensores de la tesis del reencantamiento), la evidencia empírica sugiere que se quedará.

Por eso, quienes solían comprender los asuntos políticos desde un secularismo epistemológico y normativo exhiben ahora, parafraseando a Strauss, un tácito arrepentimiento que parece haberlos regresado al “camino correcto” (cf. Strauss 149): el de no negarle por principio a ningún fenómeno el potencial explicativo de los problemas políticos.

Utopía secularista y postsecularidad

El retorno de la religión está conmoviendo los cimientos de una disciplina –hablo de la filosofía política– que desde la Modernidad se ha entendido desde una matriz secularista. Por eso, más allá de las sucesivas coyunturas que han sido recibidas como pretextos para repensar los problemas políticos, el retorno de la religión está ligado a la enormidad y aparente insolubilidad, para los instrumentos de la razón y de la técnica, de muchos problemas planteados al hombre de la Modernidad tardía (cf. Vattimo 16).

Esta crisis de la Modernidad ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientificismo positivista, el historicismo hegeliano y marxista. Bajo esta premisa, advierte Vattimo, hoy ya no habría razones

filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión (cf. 22).

Si en el plano político y sociológico la religión no retorna solo como terrorismo y fundamentalismo, a la filosofía política no retorna tampoco en forma catequética o proselitista. Creerlo así es otro viejo prejuicio de una mirada secularista. Ciertamente, en cuanto cosmovisión, la religión aparece de nuevo como posible guía para el futuro, contraviniendo la imagen ilustrada según la cual eran formas de experiencia “residual”, destinadas a agotarse a medida que se imponía la forma de vida “moderna”, esto es, la racionalización técnico-científica de la vida social y la democracia política (cf. Vattimo 21-22).

Al desmitificar los prejuicios secularistas, el retorno de la religión trae consigo para la filosofía política importantes preguntas. Estas se originan en la desilusión surgida por el incumplimiento de las promesas de emancipación de la Ilustración que se refieren al sentido último de las cosas y a la posibilidad de darle un significado a todo (cf. Sloterdijk y Kasper 41-42, 48). Se refieren también a las persistentes dialécticas secular/religioso, desencantamiento/reencantamiento y creyentes/agnósticos, las cuales expresan la tensión entre el Reino y el Gobierno que hunde sus raíces en el siglo XIV, precisamente en los albores de la Modernidad (cf. Agamben 83-123).

Estas dialécticas y tensiones que están reconfigurando a las sociedades y a la misma cultura política global han sido explicadas con el concepto de *postsecularidad* (cf. Habermas 2011; Taylor 2014; Casanova 2012), que ha devenido en candidato a paradigma de las ciencias sociales en reemplazo de la vieja –y ya anacrónica– teoría de la secularización (cf. Garzón 2014b).

Por ello, el retorno de la religión constituye, al mismo tiempo, el regreso de esta como *problema* para la filosofía política. Y en cuanto tal, generador de preguntas y cuestiones que requieren una mayor apertura cognitiva y una epistemología pluralista que permita superar los estrechos márgenes a los que nos había confinado el secularismo y el positivismo. En este contexto, la religión ha retornado como renovado objeto de estudio y factor hermenéutico de la filosofía política. Por eso, no deberíamos tomarla ni como un tránsito de fases de la vida (cf. Vattimo 15-16) ni como una moda pasajera.

Bibliografía

- Agamben, G. *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Trad. Antonio Gimeno Cuspina. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Armstrong, K. *En defensa de Dios: el sentido de la religión*. Trad. Agustín López Tobajas y María Tabuyo. Barcelona: Paidós, 2009.

- Arendt, H. "Religión y política." Trad. Agustín Serrano de Haro. *Isegoría* 29 (2003): 191-209.
- Arendt, H. *Existencialismo y compromiso*. Trad. Efrén del Valle y Francesc Pedrosa. Barcelona: RBA, 2013.
- Arteta, A. *Tantos tontos tópicos*. Barcelona: Ariel, 2012.
- Beckford, J. "The Return of Public Religion? A Critical Assessment of a Popular Claim." *Nordic Journal of Religion and Society* 23.2 (2010): 121-136.
- Berger, P. "The Desecularization of the World: A Global Overview." *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. 1-18.
- Burleigh, M. *Causas sagradas: religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*. Madrid: Taurus, 2006.
- Burleigh, M. *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*. Trad. José Manuel Álvarez Flórez. Madrid: Taurus, 2005.
- Calhoun, C., Juergensmeyer, M., and VanAntwerpen, J. Eds. *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Casanova, J. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012.
- Cox, H. *El futuro de la fe*. Trad. Enrique Mercado. Océano: Ciudad de México, 2011.
- Derrida, J. *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.
- Dworkin, R. *La democracia posible: principios para un nuevo debate político*. Trad. Ernest Weikert García. Barcelona: Paidós, 2008.
- Dworkin, R. *Religion without God*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Garzón Vallejo, I. *La religión en la razón pública*. Buenos Aires: Astrea, 2014a.
- Garzón Vallejo, I. "Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?" *Revista de Estudios Sociales* 50 (2014b): 101-112.
- Gray, J. "El espejismo ateo." *Letras libres* 123 (2009): 11-16.
- Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Trad. Pere Fabra. Barcelona: Paidós, 2006.
- Habermas, J. "La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d' Arcais." Trad. Juan Carlos Velasco. *Claves de razón práctica* 180 (2008a): 4-6.
- Habermas, J. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la Modernidad?" Trad. María Herrera y Eduardo Mendieta. *Diánoia* 60 (2008b): 3-20.
- Habermas, J. *¡Ay Europa!* Trad. José Luis López de Lizaga, Pedro Madrugal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Trotta, 2009a.
- Habermas, J. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós, 2009b.
- Habermas, J. *El Occidente escindido*. Trad. José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2009c.
- Habermas, J. "Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política." *El poder de la religión en la esfera pública*. Por: Judith Butler, Jürgen

- Habermas, Charles Taylor y Cornel West. Eds. Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen. Trads. José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta, 2011.
- Habermas, J. *Mundo de la vida, política y religión*. Trad. Jorge Seca. Madrid: Trotta, 2015.
- Habermas, J., y Ratzinger, J. *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. Trads. Pablo Largo e Isabel Blanco. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Juergensmeyer, M. *Terrorismo religioso: el auge global de la violencia religiosa*. Trad. Mónica Rubio Fernández. Madrid: Siglo XXI, 2001.
- Kelsen, H. *Religión secular: una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política moderna como "nuevas religiones"*. Trad. Manuel Abella. Madrid: Trotta, 2015.
- Linz, J. "El uso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología sucedáneo versus la religión sucedáneo." *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 114 (2006): 11-35.
- Luhmann, N. *La religión de la sociedad*. Trad. Luciano Elizaincín. Madrid: Trotta, 2007.
- Molina, J. "Realismo político y crítica de las religiones seculares en Raymond Aron." *Religion and the Political*. Ed. Monserrat Herrero. Hildesheim: Olms, 2012. 249-269.
- Norris, P., and Inglehart, R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Nussbaum, M. *Libertad de conciencia: en defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*. Trads. Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez. Barcelona: Tusquets, 2009.
- Nussbaum, M. *La nueva intolerancia religiosa: cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2013.
- Nussbaum, M. *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2014.
- Oakeshott, M. *Religion, Politics and the Moral Life*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Rawls, J. "Guía de lectura de *El liberalismo político*." *Revista Internacional de Filosofía Política* 23 (2004): 93-112.
- Rorty, R. "Religion in the Public Square. A Reconsideration." *Journal of Religious Ethics* 31.1 (2003): 141-149. <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9795.00127>.
- Rorty, R., y Vattimo, G. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Trad. Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 2006.
- Roy, O. *La santa ignorancia: el tiempo de la religión sin cultura*. Trad. Ana Escartín. Barcelona: Península, 2010.
- Sandel, M. *Filosofía pública: ensayos sobre moral en política*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Marbot, 2008.
- Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida: sobre antropotécnica*. Trad. Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos, 2012.

- Sloterdijk, P., y Kasper, W. *El retorno de la religión: una conversación*. Trad. Mónica Sánchez. Oviedo: KRK, 2007.
- Strauss, L. *¿Progreso o retorno?* Trad. Francisco de la Torre. Barcelona: Paidós, 2004.
- Strauss, L., y Scholem, G. *Correspondencia. 1933-1973*. Trads. Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Valencia: Pre-textos, 2009.
- Taylor, C. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge: The Belnapk Press of Harvard University Press, 2014.
- Vattimo, G. *Creer que se cree*. Trad. Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Voegelin, E. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Trad. Esteban Amador. Buenos Aires: Hydra, 2009.
- Voegelin, E. *La nueva ciencia de la política: una introducción*. Trad. Joaquín Irbarburu. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Wald, K., and Wilcox, C. "Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?" *American Political Science Review* 100.4 (2006): 523-529. <http://dx.doi.org/10.1017/S0003055406062381>.
- Walzer, M. *Tratado sobre la tolerancia*. Trad. Francisco Alvarez. Barcelona: Paidós, 1998.
- Walzer, M. *Pensar políticamente*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2010.
- Weber, M. *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Alianza, 2001.
- Weber, M. *Economía y sociedad*. Trads. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Imaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora y Francisco Gil Villegas. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Weil, S. *Carta a un religioso*. Trads. María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Trotta, 2011.