

De la «muerte de Dios» a la «revancha de Dios»: política, cultura, terrorismo...

Gonçal Mayos¹

Resumen: La «tesis de la secularización» coincidía con la metáfora de «la muerte de Dios» en predecir la irremisible desaparición de la religión de la esfera política y pública de las sociedades modernas. Tres grandes tendencias se sumaban en ese proceso de larga duración histórica: reducir la religión al ámbito privado de la población, racionalizar los elementos teológicos restantes o bien sustituirlos por ideologías y «grandes relatos» laicos. Sin embargo, a partir de los años de 1970 se manifiesta otra tendencia histórica que coincide con la metáfora de «la venganza de Dios», que destaca el poderoso y conflictivo retorno de la religión a la esfera público-política. Analizamos el contexto, causas y consecuencias de ese cambio tan importante como inesperado.

¹ Gonçal Mayos es ensayista y profesor titular de la Universidad de Barcelona, autor de *Homo obsoletus* (2016), *La sociedad de la ignorancia* (2011) y director de GIRCHE y OPEN-PHI. El presente artículo ha sido realizado bajo el proyecto financiado por el MINECO “Nuevas formas de acción política en la era de la comunicación”.

Palabras clave: religión, política, secularización, modernidad, muerte de las ideologías, conflictividad

Resum: La «tesi de la secularització» coincidia amb la metàfora de «la mort de Déu» a predir la irremissible desaparició de la religió de l'esfera política i pública de les societats modernes. Tres grans tendències se sumaven en aquest procés de llarga duració històrica: reduir la religió a l'àmbit privat de la població, racionalitzar els elements teològics restants o bé substituir-los per ideologies i «grans relats» laics. Malgrat això, a partir de la dècada de 1970 es manifesta una altra tendència històrica que coincideix amb la metàfora de «la revenja de Déu», que destaca el poderós i conflictiu retorn de la religió a l'esfera pública-política. Analitzem el context, les causes i les conseqüències d'aquest canvi tan important com inesperat.

Paraules clau: religió, política, secularització, modernitat, mort de les ideologies, conflictivitat

Abstract: La “thesis of secularization” coincided with the metaphor of the «death of God» in predicting the irremissible vanishing of religion from the public and political spheres of modern societies. Three grand trends added up in this prolonged historical process: the restriction of religion to the private sphere; the rationalization of all remaining theological elements; and their substitution for ideologies and secular “grand narratives”. Despite this, from the 1970s on, a new historical trend manifests itself, one which agrees

with the metaphor of “the revenge of God” highlighting the powerful and conflictive return of religion to the public-political sphere. Here, we analyze the context, causes and consequences of such relevant and, at the same time, unexpected evolution.

Keywords: religion, politics, secularization, modernity, death of ideologies, conflictuality

Al igual que la «muerte de Dios» popularizada por el filósofo Friedrich Nietzsche es una metáfora sugestiva pero que no ha de tomarse al pie de la letra, también lo es la «revancha de dios», famosa a partir del libro homónimo del politólogo Gilles Kepel. De hecho, ambas metáforas tienen más que ver con los humanos que propiamente con la divinidad. Como decía Nietzsche, es la humanidad —en un momento de su desarrollo histórico— la que ha «matado» o ha dejado morir en sí misma la religiosidad y la presencia de Dios.

Las dos metáforas remiten a complejos procesos sociales de larga duración y no a ningún presunto acontecimiento más o menos puntual. Por ello, tanto en un caso como en otro, es muy difícil destacar a un único «protagonista» o incluso a unos pocos. No obstante, ambas remiten a momentos históricos concretos donde — con cierto escándalo y sorpresa— se tomó consciencia de que, incluso en cosas tan universales y constantes en la humanidad como es el espíritu religioso, se constatan cambios disruptivos muy profundos.

Así, la presencia constante y hegemónica de las religiones, las Iglesias, los dogmas y los sacerdotes en la vida social, política y en la mentalidad de la gente se vio amenazada profundamente por procesos que, como la modernización, «desencantaban» el mundo y la naturaleza. Después de siglos de batallas muy violentas, movimientos modernos como, por ejemplo, los filósofos de la sospecha, el marxismo, el laicismo liberal... parecían lograr el fin de la religión, al menos como elemento público y político de gran

impacto. Además, la ideologización de las masas acentuó un ya largo y profundo proceso de secularización hasta prácticamente expulsar la religión de la política.

Captando ese profundo proceso, Nietzsche acuñó su famosa fórmula de la «muerte de Dios» como explicitación de un «nihilismo europeo» que se larvaba desde hacía siglos. Nietzsche lo veía ya aparecer con el fin de la tragedia ática, con Eurípides, con su maestro Sócrates y con Platón. Incluso el cristianismo colaboraba —decía Nietzsche— con la deriva hacia la «muerte de Dios». Pues, al proclamar Jesucristo que Dios era la verdad y que quien la/lo buscará lo/la encontraría, impulsaba a mucha gente de buena fe hacia el descubrimiento de la nihilidad de esa misma fe.

Pues bien, en esa deriva sin duda habían intervenido decisivamente pensadores como Feuerbach, Marx, Darwin... que serán seguidos por Weber, Freud, Durkheim, Heidegger... y precedidos por Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Hume, Voltaire, Kant, Hegel y aún otros. Ya fuera porque sus ideas eran consecuencia de la creciente secularización de la vida pública y política de las sociedades o porque sus ideas y su «labor de zapa» habían colaborado en la secularización social, parecía indiscutible que modernización y laicismo iban juntos y se retroalimentaban.

Por eso, llegó el punto en que, en 1928, sonaban bienintencionadas pero «de otro tiempo» admoniciones angustiadas como la de Hans Küng avisando de que no habría paz entre las naciones si no había paz entre las religiones. Era el periodo de entreguerras, en plena emergencia de los fascismos y aún bajo el

impacto de la revolución bolchevique, cuando se estaban preparando el crac económico de 1929, el holocausto nazi, el gulag estalinista y mientras triunfaban los frívolos «alegres años 20».

Hay que reconocer que, en aquel momento, la sociedad y los políticos parecían más preocupados por la guerra y la paz entre las ideologías que entre las religiones. Estas últimas, incluso, eran interpretadas reductivamente como «parientes» de las ideologías. Se las veía por ello como menos peligrosas, pues se creía periclitado su poder, que había tenido su momento álgido en los grandes conflictos de los siglos XVI y XVII (Mayos, 2006).

Evidentemente, las religiones continuaban presentes en las sociedades y su impacto era todavía muy poderoso, pero los discursos modernos hegemónicos tendían a verlas condenadas a una más o menos lenta desaparición o guetificación. Por eso, no debe extrañar que la consigna de la «muerte de Dios» de alguna manera estuviese en la boca y la mente de todo el mundo. Mayoritariamente, los conflictos del presente, del futuro e incluso del pasado se interpretaban sobre todo en términos de lucha de ideologías (¡que no equivale siempre a «lucha de clases»!) y de intereses en el eje político-social de más o menos redistribución económica.

El «desencantamiento» del mundo y la secularización de la vida parecían haber abocado finalmente a una clara marginación de la espiritualidad «numinosa» (Otto, 1985) (de «numen»: divinidad y potencia) a favor del pragmatismo económico, la razón instrumental y, en todo caso, las ideologías. Por ello y en general, cuando Daniel Bell formula en 1960 su famosa tesis del fin de las ideologías (Bell,

1992), esta fue interpretada como el triunfo del realismo político y de la instrumentalidad economicista más que como el retorno de la religión al primer plano de la vida política y social.

Religión, ¿núcleo de las civilizaciones y superadora de las ideologías?

La secularización en las sociedades modernas avanzadas parecía haber llegado a un punto de no retorno. Por eso, cuando entonces se analizaban conflictos con clara raíz religiosa (como el palestino-israelí o el poder político de la religión católica en la Polonia bajo la órbita soviética), se solía infravalorar esa raíz a favor de destacar otras causas (sin duda también muy importantes). Por eso, incluso en plena caída de la URSS pasó relativamente desapercibido el premonitorio libro sobre la «venganza de Dios» de Gilles Kepel (Kepel, 1991).

Mayor impacto tuvo en 1993 el artículo, con título aún interrogante, «The Clash of Civilizations?», de Samuel P. Huntington, que fue profundizado en el largo y erudito libro tres años posterior (Huntington, 2005). Por eso, escandalizó, sorprendió y fue interpretado como un rasgo personal algo anticuado la relevancia que Huntington volvía a otorgar a las religiones en tanto que elemento capital de las civilizaciones.

Sin embargo, incluso entonces, la cuestión político-religiosa quedaba en parte camuflada bajo la «coartada» cultural o

civilizatoria.² Huntington afirmaba que la religión continúa siendo una poderosísima fuerza que motiva y moviliza a la gente, pero «escondía» su poder bajo el «paraguas conceptual» de las civilizaciones en tanto que complejas macroestructuras culturales. Ello sorprendía entonces porque hacía décadas que la geopolítica no se interpretaba con fórmulas tan contundentes: «Lo que cuenta para la gente no es la ideología política ni los intereses económicos. Los pueblos se identifican con la fe y la familia, la sangre y las creencias, y es por eso por lo que lucharán y morirán» (Huntington, 1993-1994).

Como vemos, a pesar de seguir la estela del fin de las ideologías de Daniel Bell, Huntington se atreve a ir mucho más allá. Viene a proclamar incluso que el fin de las ideologías comporta inequívocamente el retorno de las religiones en tanto que la principal fuerza social en los grandes conflictos geopolíticos. Huntington (2005) prevé la reaparición en primera línea política de la religión, insinuando incluso que la ideologización modernizadora de muchas élites no europeas (Turquía, Egipto, Iraq...) era mucho más cosmética y superficial de lo que se creía. Por eso afirma:

Occidente conquistó el mundo, no por la superioridad de sus ideas, valores o religión (a los que se convirtieron pocos miembros de las otras civilizaciones), sino más bien por su

² La preponderancia de la religión sobre el resto de cuestiones civilizatorias era del todo manifiesta en el último libro de Huntington, *¿Quiénes somos? Desafíos de la identidad nacional estadounidense*.

superioridad en la aplicación de la violencia organizada. Los occidentales a menudo olvidan este hecho; los no occidentales, nunca (Huntington, 2005: 62).

Como veremos más adelante, lentamente fue generalizándose la percepción de que la religión, lejos de ser un factor que la historia tendía a «dejar a lado», recuperaba una centralidad social y política parecida a la que había ostentado previamente durante milenios. Mientras tanto, muchos grandes relatos legitimadores construidos durante la modernidad (Lyotard apuntaba a las ideologías, el Progreso, la Revolución, etc.) parecían sufrir un claro desgaste y un descrédito frente a las mismas masas a las que poco antes impulsaban con gran poder. La religión parecía reconquistar en la postmodernidad el papel que había ido perdiendo durante la modernidad.

Pero antes de analizar el actual retorno de lo religioso, analicemos las estrategias, mayoritarias durante la modernidad, que conducían a desacralizar el mundo y a secularizar la vida social. Después veremos por qué se rompió el predominio de esas tendencias y se produjo un importante cambio de ciclo que replanteaba la importancia de la religión ya desde la década de 1960. Finalmente, investigaremos por qué las religiones reaparecen como fuerza política a partir de la década de 1990 y parecen superar en impacto a las ideologías en muchos sectores sociales.

Religión y secularización durante la modernidad

Como planteó Max Weber (1992), la modernidad desarrolla un profundo proceso de desencantamiento del mundo, desacralización de la cultura y secularización de la sociedad. Ahora bien, la Edad Moderna no es constitutiva ni mayoritariamente atea, como algunos han querido creer, sino más bien una compleja lucha de proyectos políticos, sociales y culturales enfrentados y, por tanto, de diversos equilibrios entre los antagonistas.³

Unos quieren desacralizar el mundo, lo cual a menudo conlleva naturalizar lo humano (Hume, Lamettrie, Darwin...) y lo divino (Spinoza, Feuerbach...). Ahora bien, también hay esfuerzos en dirección contraria que quieren divinizar y sacralizar lo humano y lo natural (Vico, Pascal, Goethe, la *Naturphilosophie*, Hamann, Jacobi, Schelling...). Son posiciones que van desde el tradicionalismo antimundano y trascendente (salvación en la otra vida) al deísmo, el panteísmo o el monismo inmanentista que sacraliza la existencia ahora y aquí.

En medio de un complejísimo conflicto filosófico-social en la Era Moderna, se fueron convirtiendo poco a poco en hegemónicos tres grandes impulsos, tendencias, dialécticas o estrategias que, de diversas maneras, marginaron y desactivaron el papel político de la religión. Las tres, de una manera u otra, consiguen impregnar profundamente las mentalidades sociales haciendo posible que

³ Tenemos un ejemplo en el análisis, muy adecuado y equilibrado, de las diversas visiones de Dios en la Ilustración que hace Georges Gusdorf en *Dieu, la natura, l'homme au siècle des lumières*.

finalmente se proclame «la muerte de Dios». Sinteticemos algunos de los aspectos de esas tres dialécticas.

Racionalizar a Dios

En primer lugar, analicemos la tendencia cultural, filosófica, teológica e incluso cientificista de «racionalizar» a Dios. Esta quiere hacerlo pensable coherentemente en los parámetros de las «epistemes» (Foucault, 1993) modernas. Es preciso decir que, al menos en principio, la cosmovisión o episteme racionalista necesitaba racionalizar a Dios para poder fundamentarse a sí misma y garantizar su capacidad cognitiva.⁴ Por ello, Descartes intenta fundamentar la verdad del conocimiento racional humano, demostrando que es fruto de un sujeto creado por un Dios que «me ha producido en cierto modo a su imagen y semejanza» (Descartes, 1977: 43). Afirma, además, que es evidente que no puede ser un Dios engañador, puesto que «la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto» (Descartes, 1977: 44).

La necesidad de lo que Heidegger llama una fundamentación «ontoteo-lógica» es clara incluso en pensadores tan radicales como Spinoza, el cual afirmó ser tres veces ateo de las religiones judaica (la de juventud y de su familia), católica y protestante (que también

⁴ Al respecto, véanse los artículos de G. Mayos (2005 y 2006). «Modernidad y racionalidad. Razón geométrica versus razón dialéctica» (*Convivium*. Barcelona, núm. 18, (2005), pp. 47-72 y “Raó de ferro” i neohumanisme. Una analisi macrofilosòfica” (*Del humanismo al humanitarismo*, José Manuel Bermudo (ed.) Barcelona, Horsori Editorial, 2006.

estudió). Por esto, a pesar de evitar toda interpretación antropomórfica (el Dios persona, padre amoroso o colérico dispuesto a escuchar a sus criaturas, etc.) e identificando panteístamente a «Dios» con la sustancia única y la sustancia cósmica, Spinoza afirma contundentemente que «todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse» (Espinosa, 1977: proposición XV).

Es muy significativa la racionalización de Dios y del mundo que lleva a cabo la teodicea del siglo XVII. Escandalizada por la existencia del mal, que es difícil justificar racionalmente de acuerdo con la concepción cristiana de un Dios bondadoso y omnipotente, se preguntaba (como hace el escéptico moderado Pierre Bayle): si Dios puede y quiere, ¿por qué no lo ha hecho? ¿Por qué no ha eliminado el mal que vemos cada día? Los racionalistas modernos no podían aceptar el fideísmo radical que exuda en el bíblico *Libro de Job*. Por eso Leibniz quiere ir más allá de la teología negativa y dar «razón suficiente» del plan o cálculo racional conforme al cual Dios habría creado «el mejor de los mundos posibles» (Leibniz, 1969).

Más desconfiado, tanto con la razón como con la religión, Voltaire satirizó duramente el optimismo leibniziano en su poema sobre el terremoto de Lisboa: «tristes calculadores de la miseria humana / No queráis consolarme, pues agriáis mis dolores; / Yo solo veo en vosotros el esfuerzo impotente / de un desgraciado que altivamente finge estar contento» (Voltaire, 1978: 211). En 1791, Kant (Leibniz y Kant, 1991) dedujo la imposibilidad lógica de demostrar cualquier teodicea racionalista de forma rigurosamente

coherente y sin caer en falacias lógicas. Kant concluía que la teodicea solo se podía legitimar por una «fe» que iba «más allá de los límites de la mera razón». Eso era coherente con su agnosticismo racionalista, al concluir, a partir del análisis lógico de las diversas «demostraciones de la existencia de Dios», que tanto estas —como cualquier intento de demostrar su inexistencia—eran inevitablemente filosofemas deficitarios, no demostrativos y racionalmente ilegítimos.

A partir de aquí, la religión (como después la metafísica e, incluso, la filosofía) sigue la suerte del mito. Ambos se interpretan por los «positivistas» (desde Auguste Comte a Bertrand Russell o el Círculo de Viena) como estadios carentes, si bien preparan⁵ la eclosión de la racionalidad moderna dentro de una cosmovisión hegemónica crecientemente vinculada a la tecnociencia. Así, por ejemplo, Comte (1980) piensa que el proceso de unificación y racionalización de la divinidad, ya presente en el paso del politeísmo al monoteísmo, culmina propiamente con la sustitución del monoteísmo por los conceptos abstracto-globales de la metafísica. Esta prepara a su vez el desarrollo del estadio científico-positivo donde la racionalidad brilla sin ninguna mezcla de irracionalidad.

Interiorizar a Dios y recluirlo en la privacidad

La tendencia a racionalizar y recluir totalmente a Dios en el ámbito privado acepta el papel psicológico, emotivo e irracional de la

⁵ Seguramente esta necesaria preparación está en la base de la propuesta de Comte de una religión humanista.

vivencia de Dios. Valora la expresión de la religiosidad pero, como teme su impacto en el espacio político público, «previsóramente» quiere eliminar totalmente el uso de la religión en la política.

Posiblemente, esta dialéctica es impulsada por la violencia de los denominados «conflictos religiosos», como por ejemplo las guerras de los Cien Años y de los Treinta Años (Mayos, 2006). Propugna la radical y creciente separación entre el Estado (la política) y la Iglesia (la espiritualidad), al considerar que toda expresión de las creencias religiosas por parte de los ciudadanos debe quedar reservada al ámbito de la privacidad y la intimidad. Por tanto, la religiosidad y la relación del hombre con Dios dejan de pensarse en el plano objetivo de la realidad y pasan a ser vistas como una mera necesidad y actitud subjetivas.

Aquí será clave la influencia de Agustín de Hipona, que contrapone a la ciudad terrena la divina, que está marcada por el complejo diálogo íntimo entre el hombre y Dios. Piensa a los débiles y mortales humanos como sujetos unidos a Dios por la gracia, a pesar del abismal desequilibrio ontológico que los separa. Hay, por tanto, una mutua llamada —aunque por motivos diversos— entre la humanidad y la divinidad, que abre el más íntimo y profundo de los diálogos. Por eso, gran parte de los pensadores modernos que potencian la interiorización y la privacidad de la religión son de alguna manera agustinianos, como ya lo fueron por ejemplo Nicolás de Cusa y Lutero.

Oponiéndose a su maestro en física matemática, Descartes, y a la estrategia de racionalizar a Dios, el janseanista Pascal profundizó

en las consecuencias existenciales del abismo ontológico entre Dios y el hombre (Goldmann, 1959). A pesar de que ontológicamente lo humano es una débil y mortal «caña pensante», en su más inefable intimidad es testimonio de Dios, del cual depende totalmente y en quien únicamente puede encontrar alegría y consuelo. Pues, dice Pascal: «nuestra verdadera felicidad consiste en estar con Él y nuestro único mal en estar separados de Él» (Pascal, 1983: 395). Por eso en el famoso *Memorial* que Pascal llevaba cosido en la levita, se puede leer: «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, *no de los filósofos y de los sabios (...)* *Olvido del mundo y de todo, excepto Dios (...)* Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido (...) Me he separado [del mundo] (...) Que yo no esté separado de Él [Dios] eternamente» (Pascal, 1983: 607-608; la cursiva es nuestra).

Más allá de las diferencias dogmáticas de sus respectivos cristianismos, es clara la proximidad en la actitud básica ante el difícil pero necesario diálogo entre Dios y el hombre de Pascal, los místicos alemanes y españoles, muchos puritanos ingleses y pietistas alemanes, etc. San Juan de la Cruz es paradigmático cuando proclama: «1. Mi alma está desasida / de toda cosa criada / y sobre sí levantada, / y en sabrosa vida / solo en su Dios arrimada. / Por eso ya se dirá, / la cosa que más estimo, / que mi alma se ve ya / *sin arrimo y con arrimo.* / 2. Y aunque tinieblas padezco / en esta vida mortal, / no es tan crecido mi mal, / porque, si de luz carezco, / tengo vida celestial; / porque el amor da tal vida, / y cuando más ciego va siendo, / que tiene el alma rendida, / *sin luz y a oscuras viviendo*».

Como sabemos, para Pascal la relación propiamente humana con Dios es similar a una apuesta donde —totalmente desde su interioridad— una subjetividad se hace consciente de su dependencia y necesidad de otra subjetividad divina, por *abscondita* y ontológicamente superior que sea. Ciertamente esto recuerda el «salto abismal» que Kierkegaard identifica con la fe. Ahora bien, el danés piensa todavía más radicalmente la nihilidad de cualquier consideración mundana, por querida que sea. Para él, la vida pública, ya sea centrada en la estética o en la ética, ha de ser superada desde una experiencia religiosa profundamente íntima y subjetiva que obliga a sacrificarse y apartarse de cualquier compromiso con el mundo, para volcarse exclusivamente en la vivencia religiosa personal.

La famosa metáfora de Kierkegaard del sacrificio pedido a Abraham y los terribles «temor y temblor» que provoca (Kierkegaard, 1975), apunta más allá del sacrificio del propio hijo. Finalmente, se tiene que sacrificar la propia individualidad y toda existencia exterior en favor de una interioridad y una privacidad tan inefables y radicales como auténticas. Por eso, Kierkegaard se vio obligado a ser un gran «engañador» o disimulador ante la sociedad mundana, cuando paralelamente su ser verdadero había colapsado de forma absoluta, frente a la interioridad que lo vinculaba a Dios por su radical interiorización de la fe.

En la línea de Kierkegaard, los existencialistas han pensado la terribilidad e inevitabilidad de la decisión existencial en que necesariamente se ven inmersos los humanos, si bien muchos

consideraron que esa problemática va más allá del hecho religioso, y tendieron a pensarla como una experiencia y vivencia aún más radical y primigenia. Ahora bien, forzando los términos heideggerianos, podemos decir metafóricamente que el primer existencialista desarrollado y hecho consciente de forma efectiva a lo largo de la historia ha sido un modo de religiosidad. No en vano, se considera generalizadamente que la primera toma de conciencia de la condición existencial humana se produce en la experiencia religiosa y, por eso, Pascal, los místicos o Kierkegaard nos parecen existencialistas *avant la lettre* (Sartre, Heidegger, Jaspers et al., 1966).

La experiencia existencial religiosa se ha hecho tan radical que rompe absolutamente con las determinaciones más banales, pragmáticas y situadas de la vida cotidiana. Así, ante las experiencias de muy baja intensidad y las relaciones contractuales y circunstanciales que dominan en la sociedad mundana, el carácter absoluto de la relación Dios-hombre obliga a profundizar en las experiencias más radicales, auténticas, existenciales e inquietantes. Precisamente, para romper con el mundo y la vida cotidiana, estas se proyectan necesariamente en ámbitos íntimos, privados y de profunda subjetividad.

Rilke expresó con bella fuerza poética el choque terrible que resulta de pensar radicalmente el más «mínimo» contacto o diálogo con lo divino. Así, el comienzo de la primera de *Las elegías de Duino* dice: «¿Quién si yo clamara, me escucharía entre las jerarquías / de los ángeles? y, suponiendo que, repentinamente, uno de ellos / me

estrechara contra su corazón: yo sucumbiría ahogado / por su existencia más poderosa». Y algo más adelante continúa: «Era así cómo permanecían, escuchando. No porque de Dios tú pudieras soportar / si es preciso la voz. Pero escucha el soplo del espacio, / el mensaje incesante, que está hecho de silencio» (Rilke, 1976:183, 185).

Sustituir a Dios por ideologías y «grandes relatos»

Finalmente, analizaremos algún ejemplo concreto de la tercera gran tendencia moderna, que quiere sustituir la religión por ideologías o «grandes relatos legitimadores» (Lyotard, 1984) capaces también de movilizar las masas.⁶ De forma consciente o inconsciente, es un esfuerzo político, filosófico y social que está detrás de, por ejemplo, las modernas filosofías de la historia, de la idea de “Progreso» (Campillo, 1985) y, especialmente, de las grandes ideologías. Por ello, y reaccionando a esa tendencia tan importante en la modernidad, el literato y premio Nobel de 1948, T. S. Eliot, solía proclamar: «Si no quieres tener Dios (y él es un Dios “celoso”), tendrás que rendir homenaje a Hitler o Stalin» (Huntington, 2005: 124).

⁶ A pesar de ocuparse más de ello Friedrich Engels (*El Anti-Dühring* o *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*) para que Karl Marx pudiera centrarse en la crítica científica de la economía política (*Das Kapital*), ambos compartieron la estrategia y desarrollos básicos, por ejemplo, en *La ideología alemana*.

Ya sea como objetivo único o en correlación a las otras grandes estrategias apuntadas, una parte de la modernidad intenta desplazar la religión en favor de otros discursos y prácticas sociales que a veces son pensados ex profeso para sustituirla. Sin duda, el ya mencionado positivismo tenía como objetivo confeso último la eliminación de la religiosidad, por mucho que le reconocieran su papel histórico. Consideran que la plena modernización la hace totalmente superada, ociosa y, paradójicamente, aún más peligrosa y poderosa por su arcaísmo irracional. Por tanto, el desencantamiento del mundo y la secularización de la sociedad comportan —como denuncia Nietzsche— que nuevos ídolos más racionales y con superior influjo en las masas sustituyan totalmente la antigua y oscura relación de la humanidad con lo sagrado.⁷

Han sido muchos los «grandes relatos» propuestos para sustituir al Dios religioso, y estos se corresponden con distintas versiones de la «muerte de Dios». Entre esos metarrelatos legitimadores que a menudo funcionan como nuevos ídolos están la Razón, el Progreso, la Ciencia, la Tecnología, la Economía, la Naturaleza, la Humanidad... pero también la Revolución, el Pueblo o la Nación, la Historia, un líder carismático, el Partido... Por eso, es bastante clara la raíz escatológica, milenarista y mesiánica que a menudo acaban adoptando estos conceptos, por mucho que se los quiera totalmente seculares.

⁷ Marcel Gauchet, en *Le desencantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985) profundiza de forma muy interesante en esta temática que va más allá de la tradicional tesis de Max Weber.

Ello pasa muy significativamente incluso en conceptos tan abstractos y, aparentemente, menos políticos como son el Progreso, la Historia y la Evolución natural. A menudo ocupan el lugar de la Providencia divina y, por ello, Robert Nisbet, en su *Historia de la idea de progreso*, exclama admirado que hace falta esperar ni más ni menos que hasta la segunda mitad del siglo XVIII para que la idea de progreso «por fin se separe de Dios para convertirse en un proceso histórico movido y mantenido por causas puramente naturales» (Nisbet, 1981: 244), hasta el punto de que incluso en Darwin todavía hay mezcla de «rudimentos de la fe cristiana» (Nisbet, 1981: 249).

Además, con frecuencia, incluso cuando la idea de Progreso se considera con absoluta independencia de Dios y meramente como un proceso humano, muchos modernos la defienden con una convicción laica comparable con la fe religiosa. Este es el caso paradigmático del filósofo y diputado en la Convención revolucionaria Condorcet. Pues es capaz de escribir el libro que lo ha hecho más famoso precisamente cuando había caído en desgracia con la derrota de los «girondinos» ante los «jacobinos», escondido, perseguido y poco antes de ser detenido y guillotinado. Con una enorme fe laica, Condorcet dedica sus últimos momentos a dibujar un idílico esbozo de los imparables progresos de la humanidad, ya que «la naturaleza no ha fijado ningún término al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida, (...) progresos que son independientes de cualquier fuerza que pretenda detenerlos, (...) podrán seguir una marcha más o menos rápida; pero nunca será retrógrada» (Condorcet, 1984: 38).

Vemos pues que, efectivamente, el progreso se piensa como una realidad incuestionable, poderosa y que nunca puede ser bloqueada. La Modernidad encuentra ahí un «gran relato» (que diría Lyotard) capaz de ofrecer una especie de trascendencia laica e intramundana donde el futuro lo legitima todo: todos los padecimientos, todos los dolores y todas las esperanzas. Es la garantía final para el hombre del cielo en la tierra, eso sí, sin tener que rendir pleitesía a Dios. Como vemos, tiene parte de razón Charles Dickens cuando, en el famoso inicio de *Historia de dos ciudades*, ironiza sobre «el mejor de los tiempos y el más detestable de los tiempos; la época de la sabiduría y la época de la bobería, el periodo de la fe y el periodo de la incredulidad, la era de la luz y la era de las tinieblas, la primavera de la vida y el invierno de la desesperación».

Mucho más crudamente agonista en el mecanismo subyacente al progreso de la razón universal, Hegel muestra que la historia se mueve dialécticamente. Detalla cómo avanza a través de la negatividad, la escisión, la alienación y la pérdida de sí. Afirma que, excepto para el filósofo, y una vez «la coloreada» experiencia da paso al «gris de los conceptos», el absoluto se haya «perdido» en la inmanencia de la realidad, y hay que trabajar esforzadamente para ganar el tercer momento dialéctico de reconciliación y perdón para poder ver su desarrollo a través de los tiempos. La historia y el espíritu universal se mueven, para Hegel, tan necesariamente a través de la negatividad y de los más sangrantes conflictos, que no tiene ningún inconveniente en afirmar que —suponiendo que

existiesen épocas felices, sin conflicto ni dolor—, estas serían páginas en blanco en el libro de la historia.

Para Hegel, la historia o el desarrollo del espíritu universal es el «juicio universal» o *Weltgericht*⁸ de todo el «intramundo», el cual solo se preocupa por su triunfo y no por la felicidad de sus «portadores» (las personas concretas). Por eso, juzgar el devenir histórico desde los sentimientos o las valoraciones personales de la bondad-maldad —considera Hegel— carece de profundidad, rigor y racionalidad histórica.

En una dirección similar, también la evolución darwiniana muestra que la idea de progreso moderno puede redefinirse renunciando a presuponer ningún fin «superior» e, incluso, renunciando a toda perspectiva teleológica, como el aumento de la «complejidad» o la supervivencia del «mejor». En todo caso, es un proceso sin fin ni meta precisos en el que se imponen simplemente aquellos que se reproducen con más éxito.

Ciertamente, Darwin se aparta del teleologismo que todavía ve en Lamark, pero la evolución continúa apareciendo como un proceso que dictamina inapelablemente sobre el ser de todas las especies naturales —la adaptación— y define el único progreso o flecha del tiempo (en los términos del físico Stephen Hawking). Por eso, los darwinistas sociales postulan descarnadamente y con cinismo que la mera supervivencia es lo único que importa. Así, como vemos, la evolución y la moderna idea de Progreso acaban sustituyendo a Dios

⁸ Hay que aclarar que *Weltgericht* se puede traducir tanto por «juicio universal» como por «juicio del mundo».

por un mecanismo ciego y sin fin, sin sujeto ni meta (tal como definió Althusser la historia).

Inversión a partir de 1970

Enfrentadas, pero también a menudo aliadas, las tres mencionadas tendencias desacralizaron notablemente las sociedades modernas. Así, la religión parecía inscrita en un camino sin ningún posible retorno, ya que su debilitamiento parecía vinculado a la «modernización»: un inevitable proceso de larga duración y desarrollo social, económico, tecnológico y político. Sin duda, son multitud los estudiosos que consideran que todas o algunas de esas estrategias triunfaron plenamente para convertir en residual la religión en el mundo moderno. Por tanto, en términos sociales y culturales confirmaban lo que los filósofos habían llamado la «muerte de Dios».

No obstante, y ya bien entrado el siglo XXI, se constata que la modernidad no ha acabado con la religión, ya que a menudo —como denunciaron paradigmáticamente Horkheimer y Adorno (1998)— esta regresa transformada, como dicen que lo hacen también el mito y la metafísica. Los tres incluso colonizan y se retroalimentan a través de los mismos procesos que, según se presuponía, los habrían de destruir con la modernización y la ilustración.

Ciertamente, y más allá del posible tránsito a una época postmoderna,⁹ resulta claro que la modernidad es un complejo proceso de larga duración lleno de aceleraciones y retrocesos en la secularización. Hay periodos, pensadores y países en que las actitudes antirreligiosas se radicalizan tremendamente y otros en los que parecen desvanecerse como un milagro. Así sucede, por ejemplo, cuando analizamos fenómenos recientes tales como la explosión de espiritualidades *New Age*, el choque de civilizaciones de Huntington, la «venganza de Dios» teorizada por Gilles Kepel y el fuerte crecimiento del integrismo y fundamentalismo religiosos.

Si hacemos un esfuerzo por contextualizar históricamente el proceso de retorno de la religión a la esfera política y social, podemos ver que, poco antes de la década de 1970, las tres estrategias que hemos sintetizado parecían haber culminado totalmente la secularización. Sobre todo, parecía claro en los países comunistas y en el Occidente avanzado, pero también en las élites modernizadoras de cualquier parte del mundo. Muchas de ellas identificaban modernización con occidentalización y tendían a considerar que el conflicto ideológico, centrado en la lucha por más o menos redistribución, había desplazado a la religión (Berger y Luckmann, 1997).

⁹ Gianni Vattimo es el pensador que más profundamente recupera la religiosidad en el postmodernismo y la defensa de un *pensiero debole*. Así, anticipa con notable profundidad filosófica las nuevas posibilidades de apertura a Dios y la religión que aparecen a fines del siglo xx y comienzos del xxi. Al respecto, véanse las páginas que se le dedican en el mencionado artículo de G. Mayos (2002: 294-298).

Así se consideraba pese a la progresiva introducción del eje del reconocimiento con las nuevas politizaciones autoexpresivas posteriores a la Segunda Guerra Mundial y popularizadas a partir de 1960 (Mayos y Morros, 2014). En general, se pensaba que la creciente desacralización del mundo, la sociedad e, incluso, las subjetivaciones (Foucault) continuaría incluso con «el fin de las ideologías». Así lo afirma el excelente sociólogo Ronald Inglehart (2001: 27), que detecta en las ambiciosas encuestas mundiales de valores que «las metanarrativas ideológicas y religiosas están perdiendo autoridad entre las masas».

Ahora bien, la secularización religiosa parecía mucho más radical que el «incipiente desfallecimiento de las ideologías». No en vano, en las décadas de 1970 y 1980, los países del «socialismo real» como la URSS, la China y satélites parecían haber extirpado totalmente lo que Marx definió como el «opio del pueblo». Incluso países del tercer mundo aún muy religiosos (por ejemplo, los islámicos) luchaban por consolidar modernizaciones secularizadoras, como era el caso de Turquía, Egipto, Iraq, Libia, Afganistán... si bien unas veces bajo inspiración capitalista-occidental y otras veces socializante. En todos estos casos, sin embargo, parecía confirmarse que la modernización equivalía a desacralización de la vida, secularización de las instituciones y separación entre Estado y religión.

También en los países capitalistas avanzados la secularización parecía plenamente consolidada a partir de fenómenos tan populares como la liberación de las costumbres —especialmente las

sexuales—, liderados por nuevos movimientos sociales, y la extensión de una mentalidad pragmática, individualista y consumista. Es importante no minimizar el enorme impacto en la secularización social del largo y fuerte crecimiento económico conocido como «los 30 gloriosos» (que van de 1945 a las primeras crisis energéticas a partir de 1973).

Hay que recordar que en los Estados Unidos —por otra parte, muy religiosos— se prohibió en 1962 la oración en las escuelas públicas y la política parecía totalmente focalizada en fenómenos importantísimos pero muy desacralizados. Es el caso paradigmático de: el fomento de los derechos civiles de los africanoamericanos, la plena igualdad de las mujeres, la liberación sexual y de las costumbres (recordemos a los hippies, el denominado «verano del amor» y el Mayo de 1968), la legalización del aborto (1973), la retirada de Vietnam y el *impeachment* del presidente Nixon (1974).

Incluso fuera del marxismo, mayoritariamente se consideraba, con un cierto determinismo histórico, que toda modernización comportaba siempre desacralización, a pesar de haber grandes matices entre el modelo socializante, de una parte, y el capitalista, de otra. No obstante, una serie de acontecimientos de impacto mundial fueron invirtiendo totalmente esta percepción.

Hacia 1975, como expresa muy bien Gilles Kepel (1991:14):

[U]n nuevo discurso religioso toma forma, no para adaptarse a los valores seculares, sino para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándola si es necesario.

Este discurso, a través de sus múltiples expresiones, propone la superación de una modernidad fallida a la que atribuye los fracasos y las frustraciones provenientes del alejamiento de Dios”.

Y concluye Kepel que solo 15 años más tarde ese cambio ya es percibido por todo el mundo y «ha adquirido dimensión universal».

Es cierto que, incluso antes, pensadores religiosos como Hans Küng afirmaban detectar esas nuevas tendencias diciendo por ejemplo que «ni el humanismo ateo (a lo Feuerbach), ni el socialismo ateo (a lo Marx), ni la ciencia atea (a lo Freud o Russell) han conseguido suplantar a la religión» (Küng, 2006: 66). Aún más radical se manifestó el economista estadístico keynesiano, interesado en el budismo y convertido al catolicismo, Eric-Fritz Schumacher al proclamar rotundamente que: «El moderno experimento de vivir sin religión ha fracasado» (citado en Carvajal, 1993: 130).

El gran impacto en los investigadores y en el conjunto de la población tuvo que esperar, no obstante, a los análisis geoestratégicos de politólogos como Kepel y Huntington. Sus tesis primeramente escandalizaron y fueron muy criticadas. Así, en sus inicios, frecuentaron interpretaciones como la de Santiago Petschen, quien reduce el retorno de la religión a ser un «pretexto para justificar y potenciar la fuerza de las partes opuestas en los conflictos», ya que se tiende a utilizar simplemente la religión como una herramienta ideológica «para fortificarse en la lucha». Petschen

incluso niega que actualmente haya «grandes personalidades inspiradas que han creado nuevas dimensiones en la religión» y, por tanto, secunda plenamente la tesis de Georges Corm que ve en el retorno de lo religioso «un importantísimo fenómeno político que de religioso solo tiene el nombre» (Petschen, 2007).

Acontecimientos clave de un cambio de ciclo poco percibido

Ahora bien, en unos pocos años los análisis de Gilles Kepel y Samuel Huntington se hicieron muy influyentes, y proliferaron nuevos estudios que ponían de manifiesto el creciente impacto de los fenómenos religiosos en los más diversos aspectos de la vida social. Tan solo un rápido análisis de los conflictos político-sociales y de los movimientos históricos —algunos anteriores a 1970— pone en evidencia que la religión volvía a tener un impacto clave y creciente. Sin querer ser en absoluto exhaustivos, destacamos brevemente algunos hechos significativos:

1. El conflicto árabe-israelí radicaliza su base religiosa con una dialéctica acción-reacción que incluye como hitos radicalizadores:¹⁰ la Guerra de los Seis Días (1967) cuando Moshe Dayan proclama que «quien no fuese religioso, a partir de hoy lo es»; la masacre de Múnich en 1972, y la respuesta a la Operación Ira de Dios. También en 1973 se crea la Organización de la Conferencia Islámica, mientras que el partido religioso Likud pasa a gobernar Israel en 1977. Aún

¹⁰ Naturalmente hay importantes antecedentes como que, en 1962, los wahabíes crean la Liga Islámica Mundial en La Meca.

más, a partir de 1987 tienen lugar diversas intifadas palestinas y en 1995 el ex presidente israelí Isaac Rabin es asesinado por un ultrarreligioso.

2. De forma similar, la derrota árabe de 1967 también moviliza el espíritu islamista, ya que se interpretó que el fracaso político-militar fue causado en última instancia por la pérdida de cohesión de los países islámicos al haber olvidado el esfuerzo de la yihad (Kepel 1991: 216). Por tanto, en adelante se tiende a identificar toda regeneración social y política con la reislamización ya que «solo el Islam, que unificó (históricamente) a los árabes, dotándoles de una gran civilización, puede devolverles el orgullo perdido y los valores comunitarios y de solidaridad» (Kabunda Badi, 1997: 134).

3. Es muy significativa la aparición como fuerzas político-militares de los muyahidines y, después, de los talibanes (literalmente «estudiantes» islámicos) en los conflictos de Afganistán (1978-1989, y hasta ahora) y la denominada Revolución de los Ayatolás en el Irán de 1979.

4. En Occidente, son importantes los gobiernos del evangélico Jimmy Carter (1976) y de los neoliberales Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Este último llega a una decisiva presidencia de los Estados Unidos en 1980 con el apoyo del Consejo Nacional de Iglesias y a caballo del movimiento denominado Mayoría Moral y de unas ciertas «guerras culturales» (término acuñado por James Davison Hunter).

5. También es un hecho de impacto mundial la rápida y sorprendente caída de la URSS en 1991, que, por ejemplo, permite

fenómenos nuevos como el fuerte retorno del catolicismo en Polonia. Ahora bien, esta evolución, que algunos habían previsto, fue precedida por la elección en 1978 del Papa polaco Wojtyła, que era muy carismático, avanzado en términos sociales, pero también muy conservador en términos dogmáticos.

6. Se inicia, además, la poderosa expansión del evangelismo por toda América Latina, que continúa actualmente. Peter L. Berger la califica de la revolución cultural más importante de la actualidad.

7. Incluso por unos años, y superando la tesis del «fin de la historia» de Francis Fukuyama, se impondrá la tesis geopolítica macro del «choque de civilizaciones» (Huntington, 1993), las cuales —insiste Huntington— se estructuran alrededor de las grandes religiones mundiales.

8. También tenían una clara intencionalidad religiosa los atentados islamistas contra el World Trade Center de Nueva York y el Pentágono en 2001. Entonces se produjeron significativas reacciones —que tuvieron el apoyo entusiasta de los grupos más religiosos— en los Estados Unidos de la denominada *Patriot Act* (2001) y de las intervenciones militares en Afganistán e Iraq.

9. La generalización del terrorismo global muestra la creciente radicalización de muchos grupos islámicos en una dialéctica que va de la Al Qaeda de Bin Laden (asesinado en 2011), pasando por la eclosión de *Daesh*-Estado-Islámico y Boko Haram, hasta diversos atentados por toda Europa.

¿La «revancha de Dios» puede olvidar la «muerte de Dios»?

Ya solo con los breves pero muy significativos datos anteriores se constata la incuestionabilidad del retorno de la influencia religiosa en la política y en los grandes conflictos masivos. Sin embargo, también se pone de manifiesto cómo incide esta en complejos macroprocesos sociales como son la superposición del eje del reconocimiento al tradicional eje de la redistribución, el crecimiento de las subjetivaciones autoexpresivistas y el cambio de ciclo de politizaciones post 1973-4 (Mayos y Morro, 2014). Este último es en general opuesto al ciclo progresista de 1945 a 1973 y es clave para el retorno político de la religión que estamos analizando.

Precisamente, en relación a este cambio de ciclos, perdieron poco a poco la hegemonía los partidos políticos ideologizados, estructurados disciplinariamente y movidos de arriba-abajo. Se trata partidos verticales donde las consignas ideológicas e incluso las órdenes emanan desde los líderes y cuadros profesionalizados hasta los «militantes de base». Por eso, chocan y les cuesta entenderse con los nuevos y muy distintos movimientos sociales autoexpresivistas, que suelen ser más informales y horizontalmente estructurados (Mayos y Morro, 2014).

Pese a que, al principio, parecía que la apuesta de los nuevos movimientos sociales (NMS) por el cambio de costumbres y la liberación sexual los oponía radicalmente a los preceptos religiosos, muchos de estos nuevos movimientos autoexpresivistas acaban enlazando con nuevos tipos de religiosidad. Su complejidad es notable y suele desorientar pues, a veces se muestran más

espiritualistas y poco dirigidos comunitariamente, pero otras veces resultan muy vinculados al integrismo¹¹, el ritualismo dogmático, el fundamentalismo e, incluso, el terrorismo.

Pese a que la denominada «venganza de Dios» sorprendió generalizadamente, hasta el punto de que los fenómenos sociopolíticos asociados fueron minimizados por muchos analistas y se tarda en percibir muchas de las consecuencias¹², actualmente nadie niega el creciente impacto de la religión en las sociedades y la geopolítica. Naturalmente, persisten interpretaciones y valoraciones muy contrastadas, pero muchos estudiosos ven en la revalorización de la religión una de las mayores victorias teóricas de Max Weber sobre Karl Marx y de Durkheim sobre Nietzsche.

Ciertamente, en las últimas décadas, no solo no se ha confirmado del todo (aunque sí en aspectos como el advenimiento del nihilismo) la «muerte de Dios». Además, el complejo fenómeno sintetizado tras la metáfora de la «revancha de Dios» parece responder a un guion similar a un famoso *graffiti* que contraponía

¹¹ Por otra parte no anda nada desencaminada Adela Cortina (2002:12) cuando apunta agudamente que “la predisposición al integrismo está presente en los genes de cualquier ideología”.

¹² Como también pasó por ejemplo con la emergencia del neoliberalismo. Recuerdo personalmente que fue precisamente por los mismos años y bajo el impacto del gran debate sobre la postmodernidad en los mass media (en el que por otra parte participé entusiastamente). Una vez más parece que tuvo razón Nietzsche avisando que los grandes cambios suelen presentarse silenciosamente como ligeros pasos de palomas.

dos sentencias inversas de muerte. Una decía «¡Dios ha muerto! Firmado: Nietzsche»; la otra: «¡Nietzsche ha muerto! Firmado: Dios».

En todo caso, hay que continuar estudiando el juego de las dos grandes metáforas que han centrado nuestro análisis. Tiene razón Georges Corm (2007: 15s) en que «hace solo treinta años, algunos elementos de este nuevo decorado (religioso) de nuestro universo no eran realmente visibles. Hoy estamos rodeados, atufados por su omnipresencia... Parece que es la identidad religiosa la que lo envuelve todo», y —añade humildemente— «sin embargo, no sabemos cómo han llegado aquí». Podemos añadir, pues, que tampoco está claro ahora mismo que el actual proceso de reforzamiento de lo religioso no pueda ser de nuevo reversible en un futuro más o menos próximo.

Así pues, hay que continuar analizando las causas de la sorprendentemente invertida relación entre, de una parte, una modernidad («sólida», diría Bauman) marcada por los tres grandes procesos secularizadores y desacralizadores de la sociedad que hemos esbozado y que parecían conducir inevitablemente a la «muerte de Dios», y, por otra parte, una post, ultra o líquida modernidad donde la religión parece reconquistar aceleradamente el poder y la hegemonía política que la primera le hizo perder. ¡Como si se tratara de la revancha de Dios!

Sin duda, faltan aún muchos esfuerzos para poder explicar con detalle y rigor cómo se ha podido pasar con relativa velocidad (en términos históricos) de la «muerte de Dios» a la «revancha de Dios». Falta explicitar las causas —sin duda poderosas— que han

convertido una modernización radicalmente secularizadora, donde triunfaba la lucha entre ideologías seculares, en una «modernidad líquida» que tiene una vertiente cínica y nihilista (el terrorismo tiene algo de los dos, por más que tenga un impulso religioso), pero también una vertiente que fomenta nuevos tipos de fe, religiosidad, espiritualidad y —también— dogmatismo religioso. Hoy por hoy, parece que no podemos olvidar ni dejar de analizar todo lo implicado detrás de nuestras dos metáforas. No podemos obviar ni la «revancha de Dios» ni la «muerte de Dios».

Referencias

- Bell, Daniel (1992). *El fin de las ideologías: sobre el agotamiento de las ideologías políticas en los años cincuenta*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Berger, Peter L. (2005) “Pluralismo global y religión” en *Estudios públicos*, Santiago de Chile, 98, otoño.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Campillo Meseguer, Antonio (1985). *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*. Barcelona: Anagrama.
- Comte, August (1980). *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. y prólogo J. Marías. Madrid: Alianza.
- Corm, Georges (2007). *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI*, Madrid: Taurus.

- Condorcet (1984). *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'esperit humà*. Barcelona: Laia.
- Cortina, Adela (2002). *Ética civil y religión*, Madrid: Promoción Popular Cristiana.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.
- Espinosa, B. (1079). *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición de Vidal Peña. Madrid, Editora Nacional.
- Gauchet, Marcel (1985). *Le desencantement du monde. Une histoire politique de la religion*. París: Gallimard.
- Goldmann, L. (1959). *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard.
- González Carvajal, Luis (1993). *Evangelizar en un mundo postcristiano*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Gusdorf, Georges (1972). *Dieu, la natura, l'homme au siecle des lumière*. París: Payot.
- Habermas, J., Taylor, Ch., Butler, J. y West, C. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta.
- Horkheimer, Max, y Theodor Adorno (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Huntington, Samuel P. (1993-1994). «Response: If not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World». *Foreign Affairs*, 72 (5).
- Huntington, Samuel P. (2004). *¿Quiénes somos? Desafíos de la identidad nacional estadounidense*. Barcelona: Paidós.

- Huntington, Samuel P. (2005). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Inglehart, Ronald (2001). *Modernización y postmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI.
- Kabunda Badi, Mbuyi (1997). *Las ideologías unitaristas y desarrollistas en África*. Barcelona: Acidalia.
- Kepel, Gilles (1991). *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans á la reconquête du monde*. Paris: Seuil.
- Kierkegaard, S. (1975). *Temor y temblor*. Madrid, Editora Nacional.
- Kung, Hans (2006). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.
- Leibniz, G. W. (1969). *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, edición de J. Brunschwig. París: Garnier-Flammarion.
- Leibniz G. W., e I. Kant (1991). *Escritos sobre Teodicea*, edición, estudio preliminar, traducción y notas de Gonçal Mayos. Barcelona: El Llamp.
- Liotard, Jean-Francois (1984). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Teorema.
- Mayos, Gonçal (2005). «Modernidad y racionalidad. Razón geométrica versus razón dialéctica». en *Convivium*, Barcelona, 18: 47-72.
- Mayos, Gonçal (2006). «Raó "de ferro i neohumanisme. Una anàlisi macrofilosòfica», en José Manuel Bermudo (ed.), *Del humanismo al humanitarismo*. Barcelona: Horsori Editorial.

- Mayos, Gonçal y Morro, Joan (eds.) (2014). *Hi ha una nova política?*, Barcelona: La Busca Edicions.
- Nisbet, Robert (1981). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.
- Otto, Rudolf (1985). *Lo santo*. Madrid: Alianza.
- Pascal, B. (1983). *Obras*. Madrid: Alfaguara.
- Petschen, Santiago (2007). *La nueva presencia de la religión en la política internacional*, Instituto Elcano.
- Rilke, R. M. (1976). *Obra poética*, trad. E. M. S. Danero. Buenos Aires: Efecce Editor.
- Sartre, Heidegger, Jaspers et al. (1966). *Kierkegaard vivo* (Coloquio de la Unesco de 1964), trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Taylor, Charles (2014). *La era secular*, 2 vols. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, Charles y Maclure, Jocelyn (2014). *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid: Alianza.
- Voltaire (1978). *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Madrid: Alfaguara.
- Weber, Max (1992). *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid: Taurus.