

1-1-2015

# La religión como antropotécnica : aportes al debate sobre la secularización y el retorno de la religión

Andrés Felipe Barrero Salinas  
*Universidad de La Salle*

Follow this and additional works at: [https://ciencia.lasalle.edu.co/maest\\_filosofia](https://ciencia.lasalle.edu.co/maest_filosofia)

---

## Citación recomendada

Barrero Salinas, A. F. (2015). La religión como antropotécnica : aportes al debate sobre la secularización y el retorno de la religión. Retrieved from [https://ciencia.lasalle.edu.co/maest\\_filosofia/22](https://ciencia.lasalle.edu.co/maest_filosofia/22)

This Tesis de Doctorado y Maestría is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Maestría en Filosofía by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

**La Religión como Antropotécnica:**  
Aportes al debate sobre la secularización y el retorno de la religión

Andrés Felipe Barrero Salinas  
Trabajo de grado para optar por el título de  
Magister en Filosofía

**Director:** Sebastián Alejandro González Montero  
Doctor en Filosofía

**Universidad de la Salle**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Maestría en Filosofía  
Bogotá  
2015

*A mi familia, por su apoyo incondicional*

*A Nicole por su inmensa paciencia y amor*

*A Sebastián, amigo y maestro*

Mis más sinceros agradecimientos para aquellos profesores que me ayudaron con sus comentarios y aportes, quienes me permitieron en sus seminarios de maestría seguir las pistas de mis propias preocupaciones: Germán Bula, Hernando Estévez, Luis Fernando Marín, Carlos Valerio Echavarría y Sandra Rodríguez. También a Sebastián González quien pacientemente estuvo allí para orientarme como director del trabajo.

## Tabla de contenido

|   |    |
|---|----|
| Prólogo .....                                       | 5  |
| Introducción .....                                  | 7  |
| <br>  |    |
| I Capítulo: el debate .....                         | 11 |
| Recorrido.....                                      | 12 |
| 1. 1 Secularización multidimensional .....          | 14 |
| 1. 2 Secularización y Modernidad .....              | 19 |
| 1. 3 El retorno de la religión .....                | 26 |
| 1. 4 Religión y posmodernidad.....                  | 31 |
| El aprendizaje.....                                 | 34 |
| <br>  |    |
| II Capítulo: la propuesta.....                      | 36 |
| Recorrido.....                                      | 37 |
| 2.1 En el ojo del huracán religioso .....           | 40 |
| 2.2 <i>Der zivilisatorische Weg</i> .....           | 44 |
| 2.3 Antropotécnica: antropogénesis y humanismo..... | 53 |
| 2.4 Antropotécnica y ejercicios espirituales.....   | 61 |
| <br>  |    |
| Consideraciones finales.....                        | 68 |
| Trabajos Citados .....                              | 71 |

## Prólogo

Elegir realizar un trabajo de grado acerca de secularización y el retorno de la religión tiene que ver mucho con el intento de comprender el significado que tiene la religión en el orden imperante del mundo actual. Quien opinara que la religión es un fenómeno que ha quedado en las discusiones del ayer, estaría desconociendo que el mundo sigue siendo «furiosamente religioso» como afirma Berger. Lo que está en juego es determinar si la religión es un epifenómeno de algo que está detrás de ella, o si es una realidad cuyas dinámicas internas y externas merecen estudio. Lo cierto es que tanto los padres de la sociología como de la filosofía de la religión se tomaron en serio la pregunta.

Es imposible, por otra parte, dar cuentas del fenómeno en su totalidad; no solo en razón de que desborda la documentación en términos de tiempo y posibilidades, sino porque toda investigación es por naturaleza parcial y provisional. Por ello, el problema se limita a la discusión entre secularización y retorno de la religión. Y aún hay que especificar más, ya que la discusión se ha dado —y sigue desarrollándose— en el campo de la teología, la antropología, la filosofía de la religión, e incluso la psicología. Aquí se ha decidido dirigir la mirada hacia la sociología de la religión y la antropología filosófica de Peter Sloterdijk.

A la pregunta de por qué se han escogido estos referentes hay que responder que, en primer lugar, es en la sociología donde los conceptos de secularización y retorno de la religión se han mantenido académicamente en disputa. Si bien la discusión no es propiedad intelectual de la sociología, es allí donde anidan las bases teóricas para comprenderla. Eso no significa que se ignore que la formación de nuevos paradigmas deba ser una tarea transversal a las disciplinas. Si se quiere pensar de esta manera se encontrará que el presente trabajo, si bien parte de premisas sociológicas y luego hace una revisión filosófica desde el pensamiento de Sloterdijk, será mejor entendido dentro de las *ciencias de la religión*. En todo caso, el estudio de la perspectiva de la antropotécnica, de ser positivamente valorado, conduciría a replantear el estudio de los fenómenos religiosos por el la investigación acerca de los sistemas de ejercitación humanos (expresión más afortunada de lo que normalmente llamamos religión).

Detrás de esta justificación académica, no se puede negar que toda investigación también parte

de una preocupación personal. En mi caso particular la religión ha consistido siempre un fenómeno principal tanto existencial como académicamente. Creyente y, a la vez, estudiante de la filosofía me ubico en una situación donde mi reflexión no puede estar alejada de la propia cotidianidad. Es imperativo, sin embargo, advertirle al lector que en este trabajo no se propone una discusión acerca de los contenidos de las creencias, ni de su validez epistemológica o teológica. Una tarea de ese corte necesitaría referentes teóricos distintos y se orientaría en torno a otro tipo de controversias. Lo que está en el centro de este trabajo es la explicación de un fenómeno, a saber, el del llamado retorno de la religión.

No sobra decir, finalmente, que este corto trabajo es resultado de una atracción que ha iniciado desde que entré a la maestría en filosofía, lo que me llevó a orientar los recursos de cada materia hacia mi interés en la religión. Respecto al alcance del estudio y las líneas que quedan siempre abiertas a posteriores elucubraciones las abordaré en el último movimiento del trabajo, y quedarán también a juicio de los lectores.

## Introducción

*¿Será que en las sociedades modernas se produce un descarrilamiento que provoca el hambre espiritual, o es todo una ilusión?*

Michael Sievernich

Esta fue la pregunta que se le hizo a Sloterdijk y Savater a propósito del llamado retorno de la religión. Pareciera que el mundo es más religioso que nunca, dice Sievernich, los estantes de las librerías están llenos de libros religiosos. Las personas buscan saciar su espiritualidad de nuevo, tienen hambre. Savater aborda la cuestión planteada por el jesuita haciendo alusión a los fanatismos y a la legitimación teológica de las actitudes políticas (Usi, 2009). Los movimientos religiosos otrora considerados desaparecidos marcan una presencia innegable dentro del estado de cosas actual: las comunidades evangélicas tanto al norte como sur del continente americano, el fortalecimiento de los grupos musulmanes en el oriente próximo, las religiones de corte New Age, etc. Sólo hay que estar atento a lo que ocurre para darse cuenta de que la religión no ha perdido su papel público ni movilizador. Piénsese en la reciente visita apostólica del Papa Francisco a Cuba como signo de mediación en el proceso de diálogo internacional (unida al encuentro con el presidente Obama), y como símbolo de una preocupación social por los prisioneros políticos en Cuba. La imagen del Papa sentado junto a Fidel Castro, discutiendo acerca de la causa de los pobres, la preservación y de la paz, conversando con la Juventud Cubana entorno a los desafíos del porvenir, u ofreciendo una homilía en la Plaza de la Revolución, no pueden sino hacer reflexionar acerca de que, efectivamente, la religión ha retornado (Univision, 2015).

Y sin embargo, no se pueden pasar por alto la cantidad de presupuestos de los que parte la teoría del retorno de lo religioso. Iniciando porque la expresión misma señala una temporalidad engañosa. Según ésta, hubo una época en la que la religión era predominante, seguida de otra donde perdió importancia y desapareció paulatinamente, y después una final donde vuelve a aparecer con toda su fuerza y furia. Tal como se verá, tal presuposición no se puede sostener documentalmente y carga consigo una valoración acerca del progreso de las sociedades. Gran



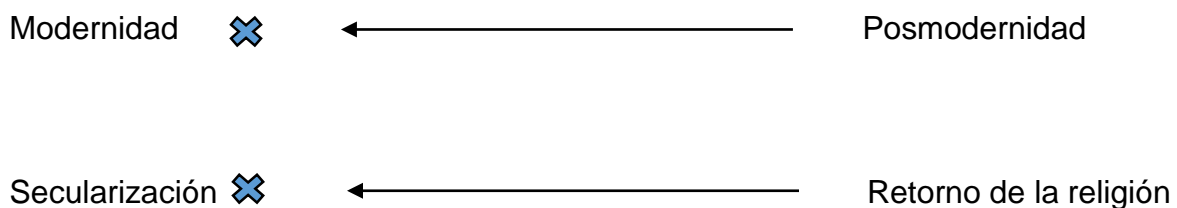
parte de la argumentación a seguir en el trabajo tendrá que ver con el hecho de argumentar en contra de dicha expresión. Estamos de acuerdo con que la religión es un *continuum*, que se transforma a medida que una plétora de variables históricas se cruzan con ella. Aun esto cierto, en el transcurso del trabajo mantendremos la expresión «retorno de la religión» con el fin de distinguir la postura original. Hay otro presupuesto de la teoría del «retorno». Tal como pregunta Michael Sievernich pareciera que la causa del retorno de la religión se anidara en una modernidad descarrilada. Con esta postura nos encontraremos una y otra vez en el trabajo, y será un eje central en la discusión entre las sociologías de la religión y la postura antropotécnica y psicopolítica de Sloterdijk. Este presupuesto uni-causal habrá de revisarse con más detalle. Si lo que se ha dicho arriba sea indiscutiblemente cierto, entonces todas las teorías de la secularización habrían errado en sus planteamientos. Las ideas que pregonaban la huida de la religión a los recintos de la intimidad, y luego a los lugares olvidados de una humanidad infantil, no podrían sino estar equivocadas. También corresponderá a este trabajo realizar una reflexión en torno a estas propuestas de la sociología de la secularización.

Advertimos desde ahora que la contraposición entre la teoría de la «secularización» y la del «retorno de la religión» genera problemas de comprensión. Esto es porque se piensa en una lógica de oposiciones: a la secularización se le opone su retorno, y a la modernidad se le opone la posmodernidad. A largo plazo, estamos convencidos que dicho contraste no deja entrever con más agudeza la complejidad de los problemas. Gran parte de este trabajo recuere una serie de matices de parte y parte que no permiten una división maniquea de las doctrinas. Estamos así, en desacuerdo con aquellos que plantean el asunto como un «versus», sin interesar que posición defiendan (Rubio, 1998).

Giramos nuestra atención a la perspectiva antropotécnica y psicopolítica de la religión en Peter Sloterdijk. La revisión de la antropología filosófica de Sloterdijk tiene la intención de extraer algunas pistas e instrumentos teóricos que puedan ayudar a la comprensión del problema arriba planteado. Con Sloterdijk se accede a una visión inmanente de lo que él llama los hechos espirituales. El fantasma del retorno de la religión no sería sino la explicitación de la característica central del ser humano: los sistemas inmunológicos. Desde esta premisa Sloterdijk interpreta la actualidad religiosa como una serie de sistemas de ejercicios religiosos. Por otra parte, veremos que Sloterdijk afirma que no se pueden perder los aprendizajes de la

secularización de la Ilustración y que mantenerlos no desalienta la posibilidad de realizar una mejor comprensión de lo que tradicionalmente se llama «religión». Ahondando en esta perspectiva se podrá matizar la forma que Sloterdijk le responde a Sievernich: «[...] las personas están desmotivadas, se miran a sí mismas y no saben qué hacer, no sienten mucha convicción, ni entusiasmo... No quiero decir que haya depresión, pero hay un déficit de impulso [...]» (Usi, 2009). Tendremos, por su puesto, algunas distancias con Sloterdijk, que en su momento serán mencionadas.

Así las cosas la pregunta problema que anima el trabajo es: ¿en qué medida la perspectiva antropotécnica y psicopolítica de Peter Sloterdijk aporta a la comprensión del problema-debate entre el «retorno de la religión» y las «teorías de la secularización»? Para dar cuentas de esta pregunta se propone el siguiente recorrido general. En el primer capítulo se documentará el debate, a la vez, que se matizarán los problemas que surgen de él especialmente en sus presupuestos. Lo que se intentará mostrar es que la secularización más que señalar un proceso histórico se volvió un paradigma que valoró el devenir humano en relación con la religión. Ese proceso es propio de la Modernidad. Se verá cómo la sociología de la religión, a la luz de los fenómenos religiosos de finales del siglo XX, cuestiona este paradigma de la secularización, proponiendo, el retorno de la religión. Así como la secularización hacía parte de la Modernidad, el retorno de la religión es propio de una discusión más amplia acerca de la Posmodernidad. Como si el esquema tradicional del debate se dibujara de la siguiente manera:



La gran dificultad entonces está en que tanto la posmodernidad como el retorno de la religión son términos, en principio, reactivos contra la modernidad y la secularización, lo que no les permite ser plenamente creativos a la hora del estudio de los fenómenos religiosos actuales. En el segundo capítulo, se verá como Sloterdijk describe los fanatismos religiosos y la vuelta a la

religión como el epílogo de energías psicopolítica y constantes antropológicas. Lo más importante de la perspectiva de Sloterdijk es que pareciera evadir el esquema que arriba se ha dibujado. Su propuesta no es ni posmoderna ni moderna; más bien podríamos decir toma algunos elementos de cada una. Para él la secularización es un logro importante a la vez que no se puede desentender de los recientes cambios en la espiritualidad.

Ambos capítulos inician con un recorrido donde se detallan mejor los hilos conductores del argumento. En las consideraciones finales no volveremos a repetir lo que se ha hecho, sino realizar algunas observaciones de los aportes y límites generales de la perspectiva antropotécnica y psicopolítica del problema.

## I Capítulo: el debate

*Si queremos entender la naturaleza de la religión en el mundo moderno, necesitamos dotarnos de paradigmas nuevos que aborden de manera diferente las cuestiones propias de la sociología de la religión*

Grace Davie

## Recorrido

El pensamiento según el cual lo religioso retorna en el ocaso de la modernidad es uno al que se debe llegar. En orden a comprenderlo no se puede iniciar de otra manera que revisando sus supuestos y su origen en el seno de la discusión acerca de la secularización. ¿Qué es lo que se implica cuando se afirma que lo religioso ha retornado? ¿En qué contexto académico<sup>1</sup> e histórico se ubica? ¿A qué teorías y fenómenos responde? Esclarecer tales cuestiones permite dibujar los linderos históricos y teóricos de la discusión. Interesa adentrarse en tal tarea desde la subdisciplina de la *sociología de la religión* donde las diferentes escuelas han abordado cuidadosamente estos temas; sin por eso dejar de mostrar cómo la discusión trascendió las fronteras disciplinarias y se convirtió en un paradigma. Se advierte que el material bibliográfico es desbordante dentro y fuera de la sociología; por tanto, sólo se han tomado unos cuantos autores dialogantes que nos sirven para retomar y ubicar algunos de los puntos más reveladores.

En adelante, el debate está conformado por varios conceptos que se componen y asocian entre sí. Por lo tanto, no se puede hablar de naturaleza multidimensional de la *Secularización* sin llamar a la puerta de la *Ilustración* y la *Modernidad*; de la misma forma que es inevitable relacionar el retorno de la religión a una atmósfera *posmoderna*. Quien pretenda ubicar en un mapa conceptual estos elementos se ve en la dificultad de no conocer a plenitud cómo organizarlos: si bajo un criterio de causalidad, de extensión conceptual, o de aparición histórica.

Organizarlos bajo el criterio de la causalidad tradicional tendría la desventaja de considerar el mundo como un flujo continuo de causas y efectos lineales, lo cual pasa por alto que en la mayoría de las ocasiones los fenómenos sociales se corresponden a la manera de un bucle, donde la causa es equivocada y múltiple. Se abandonará, por tanto, cualquier aspiración a encontrar causas unívocas y lineales, pero se prestará mucha atención a la manera como los elementos arriba mencionados se asocian y configuran mutuamente.

---

<sup>1</sup> Con «académico» se quiere hacer alusión especialmente a los ejercicios de reflexión dentro de los grupos de sociología de la religión, tanto europeos como estadounidenses, y a los debates internos que tuvieron lugar.

Respecto a la extensión, ya desde *El Organón* de Aristóteles se establece que hay algunos conceptos más amplios que otros, es decir, que abarcan más términos, características, temporalidades, discusiones y definiciones. En la lógica de redes interesa más la cantidad de asociaciones que tiene un término con otro, al tiempo que la robustez de las mismas (Latour, Reensamblar lo social, Una introducción a la teoría del actor-red, 2008). Se presta atención entonces a los puntos donde se conecta lo uno con lo otro, por ejemplo, la secularización y la modernidad cuando se hace alusión al *progreso*. Finalmente, se está de acuerdo con que buscar el origen histórico de los conceptos es necesario más no suficiente. Esto es porque la primera aparición y uso del término, como en el caso de la secularización, no corresponde a su posterior desarrollo dentro de las escuelas sociológicas, filosóficas o teológicas.

Hechas estas aclaraciones de procedimiento, el orden del capítulo será como sigue. El primer apartado inicia revisando la naturaleza del concepto de *secularización* manifestando la dificultad que han tenido los estudiosos para definirlo. El segundo rastrea cómo las bases filosóficas de la secularización se hallan en la Ilustración, y problematiza la relación entre Modernidad y secularización. El tema del retorno de la religión sigue en el tercer apartado: allí se recoge la conmoción que hubo en la academia alrededor de la década de los 70 cuando el paradigma de la secularización no bastó para explicar los fenómenos religiosos de finales de siglo. En el cuarto apartado la lupa se detiene sobre el vínculo existente entre el retorno de la religión y la Posmodernidad. Se finaliza este capítulo haciendo algunas observaciones acerca de las ganancias, debates y pistas que deja este recorrido.

## 1. 1 Secularización multidimensional

El concepto de secularización tiene numerosos matices y variaciones. Pareciera que una buena parte del esfuerzo de la sociología de la religión en los últimos cuarenta años ha consistido precisamente en definir qué es la secularización. En tal ejercicio, las diferentes tradiciones académicas se han distanciado unas de otras.<sup>2</sup>

\*

En 1981 el sociólogo belga Karel Dobbelaere publicó el artículo *Secularization: a multi-dimensional Concept*. Para él, la secularización debía comprenderse a tres niveles: el societal, el organizacional y el individual. La secularización a nivel societal consiste en el proceso de diferenciación funcional. Ello quiere decir que sectores históricamente en control de la Iglesia se convierten en esferas autónomas e independientes (e.g la formación educativa, la atención sanitaria-médica, leyes, economía, política). El desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) que diagnosticaba Weber empieza desde la diferenciación funcional donde lo sagrado pierde importancia social.<sup>3</sup> Esta primera acepción es cercana a la manera como originalmente se empleó el término «secularización» para designar el hecho de que terrenos y propiedades eran tomados del control eclesiástico<sup>4</sup> (Berger, 2006, pág. 152).

El segundo nivel se atribuye al cambio y decrecimiento de las organizaciones religiosas, llámense iglesias, denominaciones, congregaciones o sectas. No es solo que el poder eclesial dejara de encargarse de funciones sociales, sino que la misma institución religiosa disminuía su actividad e influencia. Unido a esta idea está la observación según la cual el interior de las estructuras eclesiales se seculariza.

El tercer nivel hace énfasis en la pérdida de la creencia individual en los dogmas religiosos. Tiene que ver más con el comportamiento y la actitud. Empíricamente, se ocupa de medir la importancia que le dan los individuos a las doctrinas religiosas en su orientación existencial.

---

<sup>2</sup> Seguramente por la naturaleza multidimensional del término que intentaba marcar el fin de una era y el inicio de otra. Tratando de anunciar el deterioro de lo religioso como síntoma clave de un proceso político, social y cultural al que se dirigía la humanidad.

<sup>3</sup> La diferenciación funcional es central en la literatura sociológica clásica (Durkheim, 1964, pág. 171 y ss).

<sup>4</sup> El concepto de secularización fue introducido por Longueville en las negociaciones que condujeron a la Paz de Westfalia, en 1648 (Donoso-Maluf, 2008, pág. 801). También en el derecho canónico se aplicaba a los individuos que habían recibido órdenes sagradas y que regresaban al mundo (Berger, 2006, pág. 152).

Dentro de esta perspectiva sociológica se dice que un individuo es secularizado cuando su práctica diaria y sus eventos existenciales —nacimiento, matrimonio, muerte— eran cada vez menos sacralizados.<sup>5</sup> (Dobbelaere, 2004, págs. 23-24). Estos tres niveles señalan no una transformación de la religión sino su paulatina desaparición del escenario social, organizacional y existencial: la secularización significaría el decrecimiento de los valores religiosos.

El proceso de secularización es latente y deliberado. Latente porque el avance histórico-científico de la sociedad y de las instituciones conduce a que la diferenciación funcional sea un resultado propio de las sociedades. No es que la especialización científica o médica, afirma Dobbelaere, constituya un ataque directo a la religión; es también un proceso deliberado porque históricamente existieron políticas públicas y orientaciones filosóficas que estimaron necesario reducir la jurisdicción y el poder de la religión. Adelante se verá cómo especialmente la Ilustración hace parte ineludible de la fundamentación filosófica de la secularización al proponer reemplazar las funciones y creencias religiosas por la razón y la ciencia.<sup>6</sup>

José Casanova, de manera similar a Dobbelaere, asegura que el debate acerca de qué es la secularización debe partir de una clarificación conceptual y metodológica. Para él, las connotaciones principales de lo secular son: «[...] la secularización como diferenciación de las esferas laicas respecto de instituciones y normas religiosas, el de secularización como declive de las creencias y prácticas religiosas y el de secularización como el confinamiento de la religión en el ámbito privado» (Casanova, 1994, pág. 221). Al sociólogo le corresponde revisar minuciosamente cada una de estas proposiciones y validarla desde la investigación empírica.

Ahora bien. Quizá sea necesario agregar ciertos matices a la cuestión. Al hablar de secularización se hace un énfasis especial en que existe una gran tarea empírica que no se puede desatender. Para Casanova, el debate entre sociólogos europeos y estadounidenses no ha podido solventarse porque se desconocen las particularidades históricas de los países en cuestión. La sociología de la religión desatendió los «vínculos empíricos» al formular la teoría

---

<sup>5</sup> En Dobbelaere el esfuerzo por definir qué es la secularización no es sólo teórico sino que tiene como propósito orientar la investigación empírica y los caminos metodológicos.

<sup>6</sup> Está documentado, sin embargo, el hecho de que la secularización deliberada acarreó que comunidades religiosas se fortalecieran como forma de oposición. Es el caso de Polonia donde la resistencia a la secularización se relacionó con la resistencia a un poder ilegítimo. Durante el periodo comunista Polonia arrojaba altas cifras de observancia religiosa (Davie, 2011, pág. 73).



de la secularización y asumió a priori las anteriores proposiciones; desde esta perspectiva no pueden existir “prototipos globales” de lo que significa secularización (Davie, 2011, pág. 86).

Para las escuelas europeas la secularización es un hecho verificable: las instituciones religiosas perdieron dominio social, las personas dejaron atrás sus creencias religiosas y el funcionamiento del Estado es plenamente secular (Davie, 2011, pág. 76). Para los estadounidenses, en contraste, la secularización no tiene el suficiente poder explicativo. Están en desacuerdo con la idea de que progresivamente la sociedad tiende a desacralizarse y se socave el crecimiento de las congregaciones religiosas. Parece incluso que la evidencia histórica señalara lo distinto: el progresivo crecimiento de comunidades religiosas desde la independencia estadounidense (Casanova, 2006, pág. 3). Según los sociólogos estadounidenses, el decrecimiento religioso en Europa se debe a la falta de ofertas religiosas, pues las iglesias tradicionales se monopolizaron. Pero esa afirmación tampoco es cierta para casos como Polonia o Irlanda donde el monopolio religioso es asociado con altos niveles de participación religiosa (Donoso-Maluf, 2008, pág. 827).

Lo más peligroso a ojos de Casanova es que ni la postura estadounidense ni la europea pueden dar cuentas del fenómeno religioso en términos globales. Ninguna de las dos teorías (de la elección racional y la secularización, respectivamente) podrían explicar plenamente otros contextos como el latinoamericano, el africano, el de oriente medio, entre otros. Es menester una perspectiva más global (Casanova, 2006, pág. 9). Tenerla significa abandonar cualquier pretensión universalista, como creyó especialmente el eurocentrismo, oscureciendo irremediabilmente el concepto de secularización. Cada continente tendría sus propias dinámicas. David Martín incluso escribirá que estadísticamente ni siquiera se puede hablar de Europa o América sin entrar en una minuciosa revisión de sus singularidades regionales. En ambos casos no se puede identificar una única religión sino varias corrientes tradicionales entre protestantes, católicos, y evangélicos pentecostales —por solo referirse al cristianismo—. La diversidad interna es insoslayable (Martín, 1978). Es medular evaluar dicha diversidad ya que la secularización generalmente hace alusión a unas pocas corrientes religiosas desconociendo otras religiones —tanto mayoritarias como minoritarias—. Religiones como el Islam, el Budismo, el Hinduismo, los pentecostalismos, las religiones indígenas, entre otras, quedaban desabrigadas de la teoría. El aprendizaje aquí logrado es que cada religión tiene su manera

específica de relacionarse con las ideas de la secularización, asunto que no se consideró. Esta debilidad de la secularización animó a que académicos como David Martín estimaran necesario el abandono definitivo de «la noción de secularización» (Davie, 2011, pág. 81).

Otro estudioso a propósito del debate es Peter Berger. En su libro *El Deseo Sagrado* publicado en 1971 dedica alrededor de doscientas páginas a precisar el concepto de secularización. Para el autor austriaco, históricamente el término « secularización» dejó de describir una realidad empírica para valorarla: «tanto “secularización” como su derivado “secularismo” han sido empleados como conceptos ideológicos muy lastrados de connotaciones valorativas, a veces positivas, a veces negativas» (Berger, 2006, pág. 153). Esta aguda observación se plantea el problema de cómo la descripción de fenómenos no está muy lejos de una valoración de los mismos. Especialmente cuando se revise el vínculo existente entre secularización e ilustración esto se hará más evidente. Podría decirse que difícilmente el sociólogo puede aspirar a sólo describir sin paralelamente realizar alguna forma de valoración. Aun así, para Berger, siempre y cuando el sociólogo no valore el fenómeno, debería hacer uso del concepto de secularización; él lo define así: «[...] el proceso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos» (Berger, 2006, pág. 154).

Esta definición identifica dos vertientes. La primera es institucional (relacionada con la diferenciación funcional). Igual que Dobbelaere, lo institucional tiene que ver con la separación entre la iglesia y el Estado, la expropiación de bienes eclesiales, y la emancipación social de la tutela de la iglesia. La segunda, en cambio, es cultural-simbólica. En ella se alude tanto al desinterés en las artes, la filosofía, y la ciencia respecto a temas religiosos, como a una vertiente subjetiva de la secularización que Berger denomina la «secularización de la conciencia». El autor austriaco lo resume así: «el occidente moderno está produciendo incesantemente una cantidad de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas» (2006, pág. 155). Tampoco es esta distinción lejana al tercer nivel de Dobbelaere, pero acentúa más el papel de la sociedad en *producir* conciencias seculares. Siguiendo esta dirección no le parece a Berger que Europa y Estados Unidos sean casos distintos, como afirma Casanova, sino dos variaciones de la misma secularización global.

Por otra parte, la producción de conciencias seculares, o también, la secularización subjetiva está relacionada con el fenómeno del pluralismo religioso. Para el autor el pluralismo erosiona las estructuras de verosimilitud creadas dentro de las instituciones religiosas que antes monopolizaban; ahora existen más alternativas, más ofertas religiosas. Las religiones tradicionales ya no pueden considerarse las únicas y verdaderas cosmovisiones.

[...] el hombre de la calle se ve confrontado con una gran variedad de entidades, religiosas o no, definidoras de la realidad que compiten por lograr su adhesión, o como mínimo su atención, pero ninguna de las cuales dispone de fuerza coercitiva para obligarlo a adherir (Berger, 2006, pág. 184).

Junto con Luckman, se considera que este pluralismo conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación. Lo anterior significa una crisis para los creyentes y para las instituciones religiosas, una falta de sentido generalizada (1997, pág. 62 y ss). Las creencias religiosas (secularización subjetiva) y las instituciones religiosas (secularización objetiva) pierden, como consecuencia, plausibilidad y legitimidad (Berger, 2006, pág. 183 y 219). Esta falta de hogar existencial de los individuos será una de las características principales de la secularización. Es por ello que el problema de la secularización no es un asunto explicable únicamente desde la sociología, ya que para dar cuenta de la crisis del mundo de la vida y de la dirección existencial de los individuos y comunidades la revisión antropológica es indispensable. Tanto para Peter Berger como Thomas Luckman (2007) la aproximación antropológica ofrecerá las herramientas conceptuales para asir el problema de la secularización.

Con todo, Peter Berger es una figura particular debido a la inflexión de su pensamiento en la última década, en la que ha pasado de defender la validez y el alcance positivo de la teoría de la secularización a escribir acerca de los procesos de desecularización. Algunos estudiosos han considerado que este giro no es ajeno a su trabajo y que, más bien es una consecuencia ya anticipada en sus textos. La secularización lleva en sí, la semilla de la desecularización (Huete, 2007, págs. 547-549). Las razones por las cuales Berger reformula su pensamiento se retomarán más adelante.

## 1. 2 Secularización y Modernidad

*Un cielo vacío de ángeles se abre a la intervención de los astrónomos y, eventualmente, a la de los astronautas.*

(Berger, 2006, pág. 163)

Tal como se decía al principio de este capítulo no se puede revisar el concepto de secularización sin notar su fuerte vínculo con la Ilustración y la Modernidad. Se trata de examinar de qué manera confluyen estos conceptos y cuáles son las implicaciones investigativas que plantean. Muchas de las posturas sociológicas predominantes durante el siglo XIX e inicios del XX veían a la religión con recelo, como una etapa de la cual había que liberarse, idea que sirvió para configurar el concepto de secularización.

Hay que empezar recordando que la secularización tiene por premisa de su sistema explicativo y predictivo la idea de progreso. Auguste Comte (1798-1857), uno de los padres de la sociología, escribió desde la primera lección del *Curso de Filosofía Positiva*, la ley de los tres estadios. Según esta ley toda manifestación humana atraviesa históricamente tres momentos: el teológico, el metafísico y finalmente el científico (2004, págs. 20-30). Independientemente de su ubicación geográfica, toda sociedad humana *eventualmente* atravesará por estas etapas. Comte pensaba que las sociedades dejaban atrás las primeras dos etapas para dedicarse, finalmente, a la ciencia; una época donde la razón ilustrada es baluarte del progreso, del desarrollo, de la humanidad. Hay, sin duda, una naturaleza teleológica de la historia; las etapas no son opcionales sino necesarias en el curso de los tiempos. Con ello se alcanzaría el fin de la historia, y la *Libertad*, donde el ser humano habría desplegado todas sus posibilidades. Comte, hijo de su tiempo, pertenece a un grupo de pensadores Ilustrados —desde Kant hasta Smith— que creen fehacientemente en la doctrina del progreso (Xirau, 2011).

El discurso Ilustrado ubicaba inmediatamente a los europeos como el ejemplo a seguir; como la raza educada que había accedido por primera vez a la etapa última de toda aspiración humana. Con estos discursos se ejercía un poder sobre las demás razas y culturas, que no podían (por sí mismas) llegar al nivel de autoconciencia necesario. Sólo las sociedades más desarrolladas habían arribado a la economía de mercado, las instituciones políticas modernas

y la nueva ciencia: todas presentadas como el *telos* de la historia (Castro-Gómez, 2005, pág. 41 y 42). La ilustración se constituía en el movimiento hegemónico en la Europa del siglo XVIII.

Sería la razón la que permitiría al ser humano alzarse sobre los prejuicios, los dogmas metafísicos y las supersticiones religiosas. Dentro de este último estadio lo religioso perdía su relevancia en términos explicativos y orientadores. ¿Quién necesita de religión cuando se tiene la ciencia? ¡*El Sapere Aude!* Kantiano no sólo puede interpretarse como el llamado a la mayoría de edad y la autonomía de los individuos, sino de la misma racionalidad humana liberada de las ataduras religiosas. En su ensayo *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* uno de los elementos determinantes de dicha autonomía es la no prescripción religiosa desde las esferas institucionales; las cuestiones de conciencia moral quedarían relegadas a los individuos (Kant, 2004, págs. 88-93). En el campo de la ciencia, la ley gravitacional de Newton, el cálculo infinitesimal de Leibniz, la química moderna de Lavoisier o historia natural de Buffon, abren una nueva época en la cual todas las ciencias aspiran a encontrar sus propias leyes sin necesidad de volver a narraciones ficcionales y metafísicas (Xirau, 2011, pág. 285 y ss).

El pensamiento Ilustrado es independiente de la revelación religiosa, de la metafísica y de la superstición. Allí anida la semilla de una actitud escéptica, anticlerical e irreverente frente a la religión que puede considerarse como el inicio de la secularización del pensamiento (Reale & Antiseri, 2001, págs. 566-569). El mundo y la historia quedan ahora a la disposición del ser humano como único soberano. Esto no significa que la idea de Dios dejara de estar vigente: muchos voceros de la ilustración fueron deístas. Pero sí es cierto que con el deísmo, Dios empezó a tener un papel menos fundamental y central dentro de la historia humana. En adelante sería el ideal ilustrado basado en la seguridad del progreso, la razón y la linealidad de la historia quien releva a la religión de su papel en la educación y en las instituciones políticas.

La secularización también tiene una inherente vinculación con la Modernidad: quizá no se pueda entender el nacimiento de la secularización sin ella y viceversa (Donoso-Maluf, 2008, pág. 805). Esto se debe a que la lógica de la secularización opera construyendo una oposición entre lo moderno y lo tradicional (tanto en términos estructurales como culturales), prediciendo, también, que el futuro de toda la humanidad traería el decrecimiento de lo tradicional. Asumir lo anterior dificulta la posibilidad de pensar lo tradicional en coexistencia con lo moderno, por una parte; y por otra, desconoce la singularidad de diferentes coordenadas contextuales. Los teóricos

clásicos de la secularización insistirán con que ésta era un proceso concomitante a la modernización en Occidente.

Bryan Wilson —quien hasta el 2004 era considerado el más antiguo defensor de dicha posición—, afirmaría que existen tres elementos vitales de la secularización: el poder político ya no necesitaba del aval religioso; cambios en la forma que se realizaría investigación empírica y la preminencia de la racionalidad como elemento *sine qua non* del sistema. Para Wilson esta tendencia era subyacente a toda modernización (Davie, 2011, pág. 76). Como consecuencia, la conexión existente entre modernización y secularización es de necesidad, el declive de la religión a nivel social e individual es simultáneo a todo progreso humano. Precisamente la inflexión en el pensamiento de Berger revisa con detalle esta axiomática asociación calificándola como un punto de partida falso (1999, págs. 2-3). No hay que dejar pasar el hecho de que en este caso la teoría no solo estaba explicando sino que a la vez prediciendo el curso de las sociedades modernas, predicción que para muchos sociólogos resultó fallida.

Una lógica de este tipo, donde un elemento es remplazado por otro, pasa de largo el hecho de que el proceso de secularización inició dentro de la misma religión. No se trata de que lo secular, como una fuerza externa, desplazó a lo religioso; sino que en la religión, específicamente el protestantismo, se anidó el proceso mismo. Algunos recordarán, por ejemplo, que el mundo moderno pudo ser interpretado como la más alta manifestación del espíritu cristiano (Berger, 2006, pág. 160). Los estudios sociológicos de Weber indican que la Reforma protestante, y específicamente la ética calvinista, serían los primeros en desencantar al mundo. Pannenberg lo escribe así:

Para Weber la doctrina de la predestinación y el interés que ésta suscita en el creyente para cerciorarse de haber sido elegido por Dios para la salvación —así como corroborar individualmente esa certeza en la vida moral y sobre todo en la vida profesional- son los responsables de la consolidación de ese determinado *modus vivendi*, ascético y organizado racionalmente, imprescindible para el desarrollo de la economía capitalista (2001, pág. 152)

La ética protestante cargaba dentro de sí los fundamentos para una desacralización progresiva de la realidad.<sup>7</sup> Si se compara la constelación cristiana protestante con la católica se encontrará que los primeros realizaron una inmensa contracción respecto al alcance de lo sagrado en la realidad: ya no se le oraba a los muertos, se desentendía de la red de santos que acompañaban al creyente, y se mermaban las concepciones mágicas acerca de las almas y los milagros. Todos los elementos de la secularización ya estaban presentes en el cristianismo protestante; bastaba con cortar una delgada línea de comunicación con el más allá (Berger, 2006, pág. 163).

La relación entre la Modernidad y la religión es, por tanto, compleja. Una vez la delgada línea con el más allá se cortaba no iniciaba una modernidad *ex nihilo*. En la teología y en la filosofía se ha mostrado como conceptos centrales de la Modernidad y la secularización son un eco lejano de conceptos religiosos cristianos. Incluso la idea de progreso podría observarse como sucesora de la Providencia cristiana o la esperanza escatológica. Fue la discusión que se dio al momento de comprender la Modernidad en relación con el cristianismo. Inicialmente tuvo lugar entre Karl Löwith, Hans Blumenberg, y Weizsäcker; todos tratando de hallar esos vínculos ocultos entre la filosofía moderna de la historia y la teología cristiana (Pannenberg, 2001, págs. 153-157). Es como si la Modernidad nunca hubiera podido dejar atrás las ideas más nucleares de la religión cristiana protestante. En el campo de la filosofía política la discusión que se avecinaba no era nada pequeña ya que estudiaba, incluso, la posibilidad de ver en las doctrinas religiosas de Europa los fundamentos prepolíticos del estado democrático (Habermas & Ratzinger, 2006). ¿Era el cristianismo el legítimo propietario de las ideas seculares?

Por el momento, sin embargo, es bueno señalar que la concepción lineal de que lo religioso se abandona por lo moderno y secular es desatinada ya que existen procesos históricos y conceptuales de mutua dependencia. ¿Significa esto que no existió una verdadera emancipación del hombre de los lazos que le unían al Dios cristiano? ¿Puede desconocerse que en realidad hubo un marcado movimiento en contra de la hipótesis de Dios tanto en las explicaciones naturales como en la organización del Estado? Una vez más es una cuestión que ha de matizarse.

---

<sup>7</sup> En concepción de Berger es lo se conoce como la metáfora de la «fosa y el enterrador» (Huete, 2007, pág. 381)

Es cada vez más apropiado distinguir entre la secularización entendida como proceso histórico-espiritual acontecido bajo el contexto de las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII; y la secularización como un paradigma de explicación del fenómeno religioso en general en relación con la modernidad. El error que cometió Bryan Wilson consistió en ver en el proceso de ciertas regiones europeas, la orientación a seguir de toda modernización; y de no reconocer la importancia de la cristiandad en el mismo proceso secularizador.

De toda la discusión, se aprende que con miras a no caer en una generalización apresurada se tiene que guardar la precaución de examinar en cada caso las condiciones particulares de los países y regiones, es decir, sus coordenadas contextuales. En el caso de la Europa del siglo XVIII, por ejemplo, es indispensable reconocer que cuando se conversa acerca del proceso de secularización se hace alusión sobre todo a la cristiandad, tanto protestante como católica (Reforma y Contrareforma). Pero para el resto del mundo la situación viene a ser distinta. América, tanto en el sur como en el norte, tiene sus propias características religiosas. Medio Oriente y Asia tampoco son asimilables al paradigma secularizador. Lo que sociológicamente parece cierto en Europa es totalmente distinto en otros continentes: América, África y Asia. Si se toma el ejemplo de Corea del Sur se tiene que la rápida modernización (en elementos de estructura económica e industrialización) está acompañada de un incremento de la vida religiosa tanto cristiana como budista (Davie, 2011, pág. 134). Incluso la Europa se está viendo inundada por nuevos modelos de religión tanto cristianos como musulmanes debido a las recientes migraciones<sup>8</sup>. La diversidad de contextos y la sospecha acerca de la axiomática correspondencia entre modernidad y secularización hacen pensar que el caso europeo no puede exportarse ni generalizarse. Lo anterior conduciría a preguntarse: ¿pueden darse la modernidad sin la secularización? ¿Cómo dar cuenta de las diferencias? ¿Sería Europa la excepción y no la regla?

Este tipo de datos empíricos sugiere que es incorrecto pensar en una sola y única modernidad, con sus características definidas, que se despliega alrededor del globo. La modernidad también

---

<sup>8</sup> Ya en el 2002 en países como Alemania y Francia se estimaban poblaciones de creyentes musulmanes que rondaban las cuatro y cinco millones de personas (Davie, 2011, pág. 222 y 223). Actualmente las movilizaciones de refugiados hacia Alemania son un 70 % mayores a las de 1992; refugiados afganos, sirios, entre otros, de los cuales el gobierno busca incorporar definitivamente al 40 %. Todas estas personas que huyen del conflicto traen consigo su propia identidad y su religión (Sanchez, 2015)



ha de estimarse múltiple.<sup>9</sup> Así se ayuda eludir el discurso clásico de la modernidad donde ésta se reproduciría indiferenciadamente en todo el globo. Es más acertado aseverar que las sociedades se apropiaron, a su manera y tiempo, de la modernidad. Por tanto, coexisten versiones de la modernidad donde la religión juega un papel fundamental y central. Shmuel Eisenstadt expone el concepto de la siguiente manera:

La idea de modernidades múltiples presume que la mejor forma de comprender el mundo contemporáneo [...] es verlo como una historia en continua constitución y reconstitución de una multiplicidad de programas culturales. Estas constantes reconstrucciones de múltiples patrones institucionales e ideológicos son llevados a cabo por actores específicos [...] y, también, por movimientos sociales que buscan diferentes programas de la modernidad, teniendo diferentes perspectivas de lo que hace a las modernas. (Shmuel , 2000 , pág. 2).<sup>10</sup>

La sociología debe considerar la posibilidad programas de modernidad donde los movimientos religiosos están presentes y son parte integrante de las sociedades. Si se niega de entrada esta posibilidad y se aferra el investigador a un paradigma tradicional de la secularización, los datos siempre van a parecer paradójicos e irreconciliables. Por ejemplo, investigaciones a propósito de la pluralización religiosa en Colombia observan paradójicamente que a pesar del avance de la secularización (en términos políticos e institucionales) la mayoría de las personas no han dejado de considerarse creyentes, donde el 85% de la población valora a la religión como un factor importante en sus vidas. Lo que muestran las encuestas es que la iglesia católica ha perdido el monopolio sobre los bienes simbólicos de salvación, y que existe un gran desplazamiento de creyentes a nuevos movimientos religiosos, especialmente el movimiento evangélico pentecostal (Beltrán, 2012). Si se tomara este caso desde la teoría clásica de la

---

<sup>9</sup> Se debe advertir, sin embargo, que tal discusión tomaría otra investigación y que un examen minucioso y extenso del tema se desvía de los alcances y propósitos del presente trabajo.

<sup>10</sup> «The idea of multiple modernities presumes that the best way to understand the contemporary world [...] is to see it as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs. These ongoing reconstructions of multiple institutional and ideological patterns are carried forward by specific social actors, [...] and also by social movements pursuing different programs of modernity, holding very different views of what makes societies modern» Traducción libre.

secularización, no queda explicado por qué no hay un decrecimiento de los creyentes en general. Lo que conduce al investigador a afirmar que la modernidad ha fallado en cumplir sus promesas y que, por tanto, los desplazamientos religiosos simplemente cambian de credo. Si, en contra, se entiende a la modernidad como un fenómeno múltiple y diverso —como sugiere Eisenstadt— se deja de vincular la secularización a la modernidad de una manera indiferenciada. Discusiones similares se han dado entorno a Latino América (Marín & Morales, 2010; Ravagli , 2013). No podemos cerraros a matizar ambas posturas en una realidad más compleja.

Es cierto que la relación que existe entre secularización y modernidad es mucho más amplia, y plantea otro tipo de problemas que van más allá del componente religioso y que quedan abiertas a otros estudios. Interesa a este trabajo observar cómo de estas discusiones y este contexto académico germina la idea de un «retorno de la religión» que, en principio, se ubicaría en oposición a la teoría de la secularización y sus premisas. Por esta razón se gira ahora la atención a la manera como se planteó lo que Guilles Kepel denominó la revancha de Dios.

### 1. 3 El retorno de la religión

*No one can predict the appearance of charismatic figures who will launch powerful religious movements in unexpected places. who knows- perhaps the next religious upsurge in America will occur among disenchanted post-modernist academics!*

(Berger, 1999, pág. 13)

El pronóstico de los defensores de la Modernidad era que la religión desaparecería, o por lo menos, quedaría relegada a una esfera privada donde dejaría de tener importancia social y política. La *mentalité* colectiva estaría orientada a ideales humanísticos, ilustrados y científicos. ¡Galileo había ganado! Los nuevos tiempos, sin embargo, parecían indicar que el pronóstico había sido equivocado. Especialmente a partir de la década de los 70 varios autores empiezan a reflexionar a propósito del retorno, resurgimiento, y renacimiento de la religión. Sus análisis partían de momentos históricos clave que ponían sobre la mesa nuevos comportamientos del fenómeno religioso, en los cuales la religión se escapaba de la prisión de la esfera privada e incidía con ímpetu en materia política y en la identidad cultural de las naciones. Este giro dentro de las academias y los estudiosos de la religión se asentaba como una respuesta a la tesis de la secularización de la sociedad y la cultura. Lo que estaba en juego era la lucha por la hegemonía teórica: ¿acaso los defensores de la secularización se habían equivocado del todo?, ¿cómo explicar el aumento de los fenómenos religiosos en relación con temas públicos? No se podía acceder al debate sin retomar estas dos posturas cada vez más repelentes entre sí. Quién quisiera aportar encontraría la necesidad de elegir en un versus: ¿resurgimiento de la religión o secularización?

\*

El pensador francés Guilles Kepel en su libro *La Revancha de Dios* es una fuente ineludible en la investigación. Su trabajo hace énfasis, especialmente, en las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. En cada caso se puede observar un fortalecimiento y revitalización de las fuentes religiosas. Kepel analiza acontecimientos significativos: en 1977, a causa de la pérdida del Partido Laborista en el Parlamento Israelí, los Sionistas obtienen un impulso impensado dentro de su influencia política; en 1978 el cardenal polaco Carol Wojtyla es elegido Papa y empieza un movimiento de revitalización institucional del catolicismo tanto en

Europa, como en Latino América. En 1979 el Ayatollah Ruhollah Jomeini se dirige a Teherán y se funda la República Islámica de Irán cuya Constitución está regida por los principios del Corán. En 1980 Ronald Regan gana la presidencia de los Estados Unidos gracias al apoyo de una derecha religiosa. Finalmente, el 9 de noviembre de 1989 es destruido el muro de Berlín anunciando el derrumbe del bloque soviético comunista (Kepel, 1995).

A estos hechos se le pueden sumar otros posteriores pero que van en la misma lógica de Kepel: la destrucción de las torres gemelas (11S), las guerras religiosas en África, el movimiento de pentecostales y neopentecostales en Latino América, los Nuevos Movimientos Religiosos o New Age, y la aparición del Estado Islámico (ISIS), entre muchos otros. Los datos empíricos no se pueden ignorar. Pero, ¿cómo interpretar toda esta información?

Una de las razones centrales por las cuales lo religioso se revitaliza tiene que ver con su habilidad para atender los fracasos y la incertidumbre de la Modernidad que ahora enfrentaba problemas colosales: el SIDA, la explosión demográfica, la contaminación del planeta y la crisis energética (Kepel, 1995, pág. 179). La reacción de las religiones monoteístas era acusar recelosamente a la filosofía ilustrada de tales desvaríos, secuela de una sociedad basada en una orgullosa emancipación respecto a la fe. Ese «arreglárselas sin Dios» propio de la Modernidad, saldría caro y penoso (Bauman, 2001, pág. 210).

Estas tres religiones cuestionan la legitimidad de lo secular, y proponen nuevos proyectos para un mundo mejor. El problema es que estos proyectos son mutuamente excluyentes y divergen hasta hacerse profundamente antagónicos. También se estaría presente, según esto, ante la posibilidad de la reactivación de algunos grupos extremistas y violentos. Para Huntington la revitalización de las manifestaciones religiosas (incluyendo el budismo y el hinduismo) también están relacionadas con la búsqueda existencial e identitaria de los individuos: la crisis de sentido sería la causante principal de estos movimientos que intentan encontrar certidumbre en una sociedad caótica y cambiante, el reforzamiento de las identidades (Huntington, 1997, pág. 321). Una condición incierta causada por la Modernidad, donde cualquier promesa de estabilidad y certeza tiene un mercado abierto; donde la modernidad y sus inherentes inseguridades han incentivado una reafirmación de la seguridad ontológica (Berger, 1999, pág. 7; Giddens, 1994, pág. 100).

También se ha mencionado a Berger y el espectacular giro teórico de su pensamiento. Aquella asunción de que el mundo se había secularizado ha resultado falsa: el mundo sigue siendo furiosamente religioso, incluso más que antes (Berger, 1999, pág. 2). En muchos casos la consecuencia de una política de secularización fue una ola de movimientos religiosos contrarios. Ni los aspectos institucionales, ni las creencias religiosas personales e individuales habían declinado; más bien se acomodaban y modificaban en vista de nuevos tiempos. Berger también observa con atención cómo el catolicismo, el protestantismo, los movimientos pentecostales, el Islam, el hinduismo, el budismo, y otras religiones minoritarias como el Shinto en Japón y el Sijismo en India son la punta de lanza de una, según ellos, *contra-secularización* furiosa (Berger, 1999, pág. 6).

Berger no es que esté rechazando completamente la teoría de la secularización, en realidad está matizando sus predicciones y consecuencias, ya que para él ese *Zeitgeist* religioso que se percibe debe ser entendido como una mera reacción a las fuerzas secularizantes. En este escenario lo que se había sido regla se vuelve excepción. Tanto Europa oriental como el movimiento internacional ateo harían parte de este grupo de excepciones.

Sumado a las religiones tradicionales también se da un despertar de nuevos movimientos religiosos que parecen más característicos de la época. Son movimientos espontáneos, menos rígidos y en la mayoría de casos distanciados de la institucionalidad del dogma. Han dejado de pensar universalmente, las doctrinas son flexibles para así acoger la espiritualidad como una experiencia culminante y liberadora. En general tienden a ser eclécticas y, en ocasiones, esotéricas, herméticas, místicas y energéticas (Sire, 2004). Sociológicamente, esta diversidad hace que sea muy difícil de mapear la Nueva Era<sup>11</sup>. Además, varios estudios han visto en estos movimientos una característica bastante llamativa: están configurados como productos de consumo más que religiones en el sentido tradicional:

La religión “se ha convertido un artículo del consumo, en un atractivo envoltorio que se alinea al lado de las demás mercancías y que puede ser adquirido o ignorado de acuerdo con los caprichos de cada uno”. De ser un fenómeno esencial para la configuración de la vida en la experiencia pública y social [...] el cristianismo ha sucumbido en buena medida

---

<sup>11</sup> Habría que explorar en otra investigación la posibilidad de comprenderlas desde una metodología rizomática como la del actor-red (Latour, 1998).

al consumismo convirtiéndose en una actividad para los ratos de ocio de una minoría (Lyon, 2000., pág. 118).<sup>12</sup>

Las vinculadas a la demanda y la oferta de experiencias son dominantes en los movimientos Nueva Era. Por tanto, el resurgir de lo religioso no se puede encerrar bajo la idea del retorno de lo antiguo, sino también como la aparición de algo nuevo y distinto. ¿Pueden también comprenderse estos fenómenos como el resultado de una modernidad fallida, o como la respuesta a una fuerza secularizante?

¡Hay que tomarse el fenómeno religioso en serio!, pareciera es lo que advierten estas observaciones. Ya no se puede etiquetar a la religión como un epifenómeno, o un subproducto. Es cierto que la religión como fenómeno ha cobrado cada vez más importancia dentro de los ámbitos académicos. Dentro de la teoría de relaciones internacionales, por ejemplo, los trabajos sobre el retorno de la religión tuvieron una gran incidencia, llevando a cuestionar los antiguos paradigmas de la secularización que se mantenían intactos al momento de estudiar la política internacional (Doddad, 2004; 2006).

También en la filosofía política se está revisando cada vez más el papel público de la religión y de las cosmovisiones en general; donde incluso un filósofo ilustrado como Habermas, sin oído hacia lo religioso, se sienta a dialogar con Ratzinger acerca del lugar de la religión en las sociedades democráticas. Frente al diagnóstico de una «modernidad descarrilada» la pregunta por las religiones cobra valor. En sus escritos sobre el teólogo Theunissen, Habermas problematiza la posibilidad de encontrar en las orientaciones religiosas una revitalización de la «modernidad en ruinas» (Habermas, 1999, pág. 106). La tolerancia religiosa sería ese punto de partida para analizar puntos tan relevantes en el Estado Liberal como el multiculturalismo (Habermas, 2006, pág. 206).

Si se continuara es imposible revisar toda la cantidad de bibliografía que se ha dado al respecto que no sólo se limita a la sociología y los estudios religiosos sino, como se ha querido señalar, a la filosofía, la teología y la ciencia política, entre otras disciplinas. Lo principal es notar cómo la investigación cuestionó la teoría de la secularización porque no ofrecía respuestas a un

---

<sup>12</sup> Hace algunos años esta idea nos había conducido a pensar en algo así como una religión registrada, convertida producto y envuelta en las dinámicas de un marketing religioso (Barrero, 2011).

mundo inundado por manifestaciones religiosas de distinto orden. Si la secularización se amparaba bajo la época de la Modernidad, entonces el final de siglo estaría presenciando no sólo el auge de las religiones, sino de una nueva época que lo acompañaba ¿posmodernidad? Así queda la pregunta de si las teorías de la secularización se han equivocado del todo y han sucumbido abandonadas a la luz de retorno de las religiones. Como en todo, no se puede pensar de una forma maniquea.

## 1. 4 Religión y posmodernidad

*El hombre postmoderno no cree ya los metarrelatos, el hombre postmoderno no dirige la totalidad de su vida conforme a un solo relato, porque la existencia humana se ha vuelto tan enormemente compleja que cada región existencial del ser humano tiene que ser justificada por un relato propio.*

Vásquez-Rocca

El discurso moderno tenía una pretensión universal desde el punto de vista epistemológico, y cosmopolita, desde la política. Era época de industrialización, de urbanización y de producción; de grandes narrativas y esperanzas en la razón, en el progreso y en el ser humano. Sin embargo, el siglo XX pondría al descubierto los conflictos de dicho *proyecto* moderno. La Primera y Segunda Guerra Mundial, las dictaduras y totalitarismos, la bomba atómica, el incidente de Chernóbil, entre otros, eran signos de nuevos tiempos donde la razón no había podido cumplir sus promesas. Pensadores tan importantes como Hannah Arendt, que vivieron en carne propia las consecuencias de esa confianza en la razón, incluso descifraban en la Modernidad la pérdida de la libertad y la reducción de lo humano a una condición laborante relegada a la necesidad y el consumo cíclico. Refiriéndose a la situación secular escribirá: «[...]el hombre moderno no ganó este mundo cuando perdió el otro, ni tampoco, estrictamente hablando, ganó la vida» (Arendt, 2005, pág. 337). Al liberarse del más allá el ser humano no había construido mundo, no se había realmente emancipado; la razón no había sido suficiente. ¿Comenzaba una nueva época a partir de la desilusión de la anterior? ¿Podía llamarse esta época «posmoderna»? Aquí no se busca una definición exhaustiva de la posmodernidad, sino rastrear la manera como el problema de la religión se trastoca bajo un marco de comprensión distinto al moderno.

El término de «Posmodernidad» a diferencia del retorno de la religión no nace en la sociología sino en el campo de las artes y luego es introducido por Lyotard en la filosofía. Inicialmente lo que el pensador francés entendió por posmodernidad era un la actitud de deslegitimación de los grandes relatos (Lyotard, 1991, pág. 33).<sup>13</sup> Esta pérdida de legitimidad de los discursos se

---

<sup>13</sup> Desde el punto de vista estructural la posmodernidad se identifica con el posfordismo y la tecnología de la información, igualmente más con el consumo que con la producción (Davie, 2011, pág. 122)



ha dado en todos los campos del saber y del creer. Dado que ningún discurso es principal y total, la actitud posmoderna se caracteriza, por tanto, por ser eclética: todo cabe, todo sirve, todo vale. La posmodernidad se rehúsa a pensar universalmente, y lo único a lo que se aspira es a consensos locales y parciales. En tanto actitud, por tanto, es más acertado hablar de una condición que de una época (Vattimo et al, 1990, pág. 43).

El discurso moderno es considerado un metarelato, la razón y la confianza en el progreso se habían legitimado como verdades únicas a las que se dirigía el ser humano. En la posmodernidad la razón es entendida como una narrativa entre muchas, sin posibilidad de alzarse sobre las demás. (Díaz, 2005, págs. 17-19). El pensamiento universal de la Modernidad era abrasivo para la diversidad y la pluralidad de la realidad. Además, se había desenmascarado el hecho de que detrás del discurso universal de ésta se escondía un interés de poder y dominación. Pero la posmodernidad no es una simple oposición a lo moderno, sino a todo tipo de interpretación totalitaria de la realidad. El mundo posmoderno se caracteriza por una serie de juegos del lenguaje que compiten entre sí pero donde ninguno puede reclamar legitimidad definitiva (Vásquez-Rocca, 2011, págs. 6-7)<sup>14</sup>

La aspiración moderna de encontrar el punto 0 de observación, dirigirse hacia al progreso, y su ambición de unidad humana, se pierden y desvanecen. No hay ningún meta-relato, sino más bien una «pérdida de los monopolios omnicomprendivos del mundo» (Semán, 2007, págs. 42-45). Con lo que se queda es con *Petites histoires* —microrelatos— que sólo pretenden dar sentido a pequeñas partes de la realidad y de la existencia, baldaquines temporales.<sup>15</sup> La palabra «proyecto» ya no tiene cabida.

Este paso de lo total a lo particular, del gran relato a una suerte de microrelatos fragmentados, permite comprender de alguna manera los nuevos movimientos religiosos de naturalezas ecléticas, individualistas, místicas, desarraigadas, no institucionales y transitorias<sup>16</sup>. Lo sustancial no es en qué se cree, sino el disfrute que tal creer brinde antes de agotarse. Hoy en día no es extraño encontrarse con seguidores de Cristo que practican meditación budista, creen

<sup>14</sup> Una de las palabras que más se repite en la *Condición Posmoderna* de Lyotard es «juego».

<sup>15</sup> Al respecto de los microrelatos puede revisarse el *Pensamiento Débil* del filósofo italiano Gianni Vattimo

<sup>16</sup> El cardenal Óscar Andrés Rodríguez lo describió así: “En los 60 se decía iglesia no, Cristo sí; en los 70, Cristo no, Dios sí, en los 80, Dios no, religión sí, y en los 90 religión no, espiritualidad sí.” (Escobar SCH.P., 2008, pág. 70).

en los ángeles protectores, encienden velas a la Virgen María y leen teoría de la evolución. Sin intención de valorar, se trata de observar lo que ha cambiado: en vez de grandes relatos hay microrelatos que no tienen por qué ser contradictorios. Por otra parte, las utopías han dejado de ser colectivas, máximo se han trasladado a las aspiraciones individuales.

Pero ¿y qué del resurgimiento de las religiones tradicionales, y con ellas la posibilidad de fanatismos religiosos? Tal como se veía en el anterior apartado, no son pocos los datos empíricos que muestran una vuelta a religiones fuertes, doctrinalmente consolidadas e institucionalmente reavivadas. La posmodernidad podría dar cuentas de las religiones elásticas y no institucionalizadas, pero los demás fenómenos quedarían por fuera de tal interpretación.

Para algunas religiones tradicionales incluso la posmodernidad es una actual Sodoma y Gomorra: el individualismo exacerbado, el narcicismo, el hedonismo, el capitalismo, la pobreza, las enfermedades, la misma pluralidad religiosa, etc. Tal como, por ejemplo, dice el conservador colombiano José Galat: el estado de cosas actual sería una suerte de teocatastrofe de donde emanan todos los males del mundo, «la posmodernidad resultó ser profundamente anti-cristiana» (Galat, 2008, pág. 214).

Fenómenos de este tipo son explicados, como ya se vio, como una reacción a la incertidumbre. No es cierto que el ser humano puede dejar fácilmente una pretensión de verdad ya que ésta no es sólo un problema epistemológico sino existencial. La seguridad ontológica requiere de certezas mínimas en un mundo desesperanzado. La respuesta volvería a los planeamientos de Berger, Kepel, Huntington, Bauman y Giddens, entre otros. Está por establecerse, entonces, si el término de «Posmodernidad» puede dar con estas exigencias o si, más bien debe entenderse —tal como pensó el teólogo suizo Hans Küng— de manera provisional, como una forma de nombrar un proceso que todavía no se ha desplegado completamente (2000, pág. 35 y 36).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> El término de «pos-secularización» debe abordarse con la misma precaución. Inicialmente Habermas lo utilizó para referirse a la continuidad de la religión en ambientes seculares, relacionando así la doble necesidad de reflexionar en torno al surgimiento de los extremismos (especialmente en Medio Oriente), por una parte, y al desafío que implica realizar un ejercicio democrático de corte liberal en sociedades donde las comunidades religiosas son muchas. Para Habermas tanto las personas seculares como las religiosas son ciudadanos, y el Estado, en naturaleza neutral, debe poder enfrentar integrarlos exitosamente en el proceso democrático. Casos como el de Afganistán, Irak, que se mantienen en un ordenamiento constitucional liberal siempre y cuando sea compatible con la *Sharia*; una Europa donde las minorías religiosas islámicas se enfrentan a un sistema liberal; y otros países como Canadá donde la inmigración ha conducido a la consolidación de grupos religiosos que el Estado no puede pasar por alto; son los que Habermas tiene en mente cuando habla de «pos-secularización» (2006, págs. 121-

## El aprendizaje

Son muchos los sociólogos que están de acuerdo con que la teoría de la secularización dejó de describir un proceso histórico y se convirtió en un paradigma<sup>18</sup>. Con ello se quiere decir que se dieron por sentado premisas y axiomas de la secularización que se aplicaron indiscriminadamente a un diagnóstico general del fenómeno religioso. Los académicos vieron el mundo *a través de los lentes* de la secularización. Cuando dichas premisas fueron discutidas y confrontadas el científico (en este caso social) se vio enfrentado casi que a un nuevo mundo que había desconocido del todo (Khun, 2006, pág. 212). Las anomalías —en terminología de Khun— que no podía explicar la teoría la pusieron inevitablemente en un estado de crisis.

Con el recorrido hasta aquí hecho se observa las réplicas a dicha crisis y, a grandes rasgos, las salidas académicas que se pensaron: variando desde la reforma a la teoría de la secularización hasta el completo su completo abandono. El retorno de lo religioso constituye uno de estos intentos de poder comprender el fenómeno religioso, pero, al mismo tiempo, plantea otro tipo de preguntas. Empezando por la palabra «retorno», más bien infortunada, que alude a una vuelta a lo religioso. Ya se había preguntado: ¿acaso la secularización se equivocó del todo? Por otra parte, las religiones no han simplemente retornado sino que se han transformado, algunas renunciando a la institucionalidad y acercándose más a la espiritualidad individual. Este tipo de matices se pierde en la expresión «el retorno de la religión».

La compleja taxonomía que se advierte en el fenómeno religioso actual tiene altas exigencias con las teorías que pretenden describirlo y comprenderlo. Casanova advertía: «cuando se trata de la religion, no hay una norma global» (Casanova, 2006, pág. 17)<sup>19</sup> ¿Puede esgrimirse una aproximación lo suficientemente precisa y, al mismo tiempo, que dé cabida para las

---

122). No interesa adentrarse en el problema de la filosofía política acerca de cómo los ciudadanos seculares y religiosos pueden comunicarse y hacer democracia en un Estado Liberal, sino comprender que el término de «pos-secularización» no hace alusión a una contra-secularización. Más bien lo que hace es reconocer que se está en un momento donde ni lo religioso, ni lo secular puede ser generalizable. Esta revisión de las funciones del Estado en relación con el desmantelamiento ingenuo de una teoría clásica de la secularización es también la orientación que toma Taylor (sin usar el término «pos-secularización») en sus investigaciones al respecto (Nabi M., 2011, pág. 4).

<sup>18</sup> Grace Davie, Casanova, Tschannen, por mencionar algunos. (Donoso-Maluf, 2008, pág. 822).

<sup>19</sup> «When it comes to religion there is no global rule». Traducción libre.

singularidades? Por el momento queda claro que no se trata de un versus entre secularización y retorno de la religión. Es posible que ambas teorías puedan coexistir siempre que se precisen los alcances de cada una. Así mismo es vital comprender que tanto la Modernidad y la Posmodernidad resultan problemáticas para la religión, solo que de maneras distintas.

## II Capitulo: la propuesta

*Quizá todavía nos quede algo de tiempo para investigar por qué razón en algunos teóricos se deja entrever una relación con la religión algo distinta, una posición, si se quiere decirlo así, posilustrada. esto nos brindará alguna ocasión de discutir tus tesis al respecto, en algún sentido muy provocadoras, en el marco de esta época nuestra aparentemente posmetafísica*

Carlos Olivera en conversación con Sloterdijk

## Recorrido

Ha quedado planteado el problema del retorno en el contexto de las teorías de la secularización. El paso a seguir consiste en buscar una alternativa teórica que facilite la comprensión del fenómeno religioso en la coyuntura de interés. Una tarea como esta implica estimar si la misma formulación del problema es correcta. Puede ocurrir que el retorno de la religión sea un pseudo-problema, y que haya que hilarse fino para identificar la realidad en torno al fenómeno religioso actual. Dicha confirmación se realizará desde la antropología filosófica de Peter Sloterdijk

Lo primero que se debe advertir es que con este cambio disciplinar no se puede esperar el resultado descriptivo al que anima la sociología. La intención de Sloterdijk no es exclusivamente descriptiva; al esfuerzo de comprensión documental le sigue una valoración. Parte del aporte de la perspectiva antropotécnica está en partir de supuestos valorativos respecto al fenómeno religioso. El lector podrá evidenciar lo anterior cuando, por ejemplo, Sloterdijk haga un llamado a la civilización al describir los monoteísmos, o estime la construcción de realidades metafísicas como una forma de domesticación pasiva que reproduce la lógica Señor-vasallo. Este aviso de valoración no es tan “preocupante” si se toma en cuenta que las descripciones y toma de posición en la disciplina sociológica también se fundamentaban en valoraciones no declaradas. Resulta inmensamente difícil la propuesta de Berger de limitarse a una descripción de los fenómenos. Sin embargo, las lógicas bivalentes son siempre engañosas. Consideramos que la mediación entre la descripción y la valoración se da en grados: con Sloterdijk la descripción siempre está acompañada de un altísimo grado de valoración.<sup>20</sup> Cuando un pensador valora, además, está mostrando con más claridad las variables que influyen en su quehacer. Así, es mucho más sencillo comprender la perspectiva antropotécnica como respuesta a una audiencia determinada, a la que se pretende orientar. Sobre esto se ha de volver en las *consideraciones finales*.

No hay que extrañarse del paso de una discusión sociológica a una de la antropología filosófica y psicopolítica. En primer lugar, porque es cada vez más cierto que una verdadera depuración

---

<sup>20</sup> El filósofo alemán es fiel a la tradición de Nietzsche según la cual lo importante es establecer el valor de las cosas (Deleuze, 2002, pág. 7).

del problema debe ser consecuencia del esfuerzo mancomunado. En segundo lugar, porque no hay tal cosa como una disciplina «pura». Tómense los aportes que hacen Berger/Luckmann, recurriendo a un estudio minucioso de antropología filosófica y teorías tanatistas. La vuelta a conceptos como «seguridad existencial» que los sociólogos mencionados en el primer capítulo realizan también refleja la necesidad del diálogo interdisciplinar. Como tercero, Sloterdijk no se limita a una antropología filosófica. Si bien no es el lugar para elaborar en torno a toda su figura, es importante observar que cada vez más su estilo académico se parece al de Thomas Macho, *un estudioso-científico de la cultura (Kulturwissenschaftler)*. Trabajos como *Has de Cambiar tu Vida* podrían tener tal matiz.

Después de estas aclaraciones, entremos en materia. El objetivo del capítulo es analizar y sintetizar la teoría psicopolítica y antropotécnica de Sloterdijk solo en lo que al problema del retorno de la religión se refiere. La obra del filósofo alemán es demasiado amplia como para abarcarlo todo —en realidad es un prolífico autor— y, por otra parte, no hay una intención monográfica. La aproximación a la perspectiva antropotécnica es sobre todo movida en la medida que sirve como instrumento para formular y comprender mejor el retorno de la religión. En ese orden de ideas, el capítulo le sigue la pista a la propuesta de Sloterdijk de modificar los términos de la discusión y observarlos en clave antropotécnica:

[...]una 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, sin únicamente sistemas, malentendidos, de prácticas espirituales. [...] lo único que habría serían sistemas de ejercitación más o menos capaces de difundirse, más o menos merecedores de difusión (Sloterdijk, 2012, pág. 16).

Según esto, el término religión es una «enfermedad del lenguaje» como aseveraba Max Muller (Berger, 2006, pág. 241). Sin embargo, la introducción de un lenguaje alternativo está aún por justificarse. Dado que la idea medular del capítulo está consignada en esta cita el recorrido que propongo es el siguiente: i) se realizará una suerte de perfil religioso de Sloterdijk en su conversación con Carlos Oliveira y Walter Kasper. Aquí se podrán reconocer las líneas teóricas que más adelante se despliegan. ii) Se prestará atención a la dimensión psicopolítica de la religión que Sloterdijk desarrolla especialmente en el *Celo de Dios*, haciendo alusión, por supuesto, a otras obras importantes como *Ira y Tiempo*. iii) La revisión de la categoría

«antropotécnica» inaugurada como respuesta a Heidegger en el tema del humanismo: de allí se extraerán dos características principales de la antropotécnica. iv) Finalmente se retomará en la perspectiva antropotécnica sugerida en *Has de Cambiar tu Vida*. Cada uno de estos momentos pertenece a un apartado. Una vez más se cierra este capítulo haciendo algunas observaciones acerca de las ganancias, debates y sugerencias que deja este recorrido.



## 2.1 En el ojo del huracán religioso

*[...] no me enfrento o posiciono frente al campo religioso, sino que me encuentro ya en medio de él [...] De hecho estoy tan sumergido en su interior que la religión ha desaparecido del horizonte.”*

Sloterdijk

El propósito de este apartado consiste en realizar un rápido perfil de Peter Sloterdijk en relación con la religión. Hacerlo permite ubicar al autor y las obras que de él interesan en el marco de su propia experiencia como pensador. El resultado será una línea teórica que ayuda a visualizar el camino que se seguirá. Lo relevante es notar cómo su trabajo en psicopolítica y en antropotécnica viene siendo desarrollado desde su conversación con Carlos Oliveira y Walters Kasper. Con el primero queda claro que el pensador alemán ya estaba investigando acerca del tema del diseño humano. Con el segundo se divisa sus intuiciones respecto a los fanatismos y extremismos religiosos a partir de una psicopolítica. A mi manera de ver, las afirmaciones que realiza Sloterdijk en dicha discusión no son profundas (y es que la situación no daba para ello), sino que aluden a su anterior trabajo en *Ira y Tiempo* (2006) y *El Cielo de Dios* (2007). La plática con Kasper tiene más significado si se analiza a la luz de los desarrollos conceptuales de estas dos obras. Así, la intención de iniciar el recorrido de esta manera es doble: presentar al lector la figura de Peter Sloterdijk al tiempo que se van marcando las líneas teóricas que se desplegarán en el capítulo.

\*

En materia de religión, uno de los temas recurrentes en el estudio de Sloterdijk es su estadía en India y su cercanía con luteranos de orientación mística. Estas experiencias le permiten vivir de primera mano aquello que observadores profanos siempre encuentran hermético: la creencia hecha práctica. No hay que ver, sin embargo, en Sloterdijk un creyente o, como él gusta decir, un «usuario de la fe»<sup>21</sup>. Quizá uno de los puntos más controvertidos del filósofo alemán es su amistad con Bhagwan Shree Rajneesh, después llamado Osho. Su viaje de joven a Poona, antes de la publicación de su primera gran obra, ha quedado en un vacío del que poco se sabe.

---

<sup>21</sup> Sería, más bien, uno de esos pensadores donde el interés por la religión es la propia religión (Sloterdijk & Kasper, 2007, pág. 56).

Sloterdijk reconoce esta ausencia pero percibe que hay cosas que no deben escribirse, tratando de evitar el manoseo ajeno de experiencias vitales. Sloterdijk vio en Rajneesh: «un Wittgenstein de las religiones» y en sus actividad «un instituto de investigación comparada de las religiones» (Sloterdijk, 2003, pág. 130). ¿Qué hace que se relacione a Wittgenstein con Rajneesh? El gurú parece haber captado en qué consistían *las reglas de juego* de las prácticas y lenguajes religiosos, sus *sistemas*.

Es probable que por esto, frente a la pregunta de Carlos Oliveira en 1996 de «¿Cuál es tu posición teórica frente a la religión?» Sloterdijk contestase que está en el «polo generativo de lo religioso», o sea, en el punto en el que son formuladas, para más adelante reafirmar «he desmantelado mi propio código religioso» (Sloterdijk, 2003, pág. 120). Las ideas subterráneas de la religión que Sloterdijk pretende excavar son las de una poética de la existencia. Supremamente iluminadora resulta en este contexto la frase «Cuando la historia de la religión toca su fin, comienza la historia del diseño» (Sloterdijk, 2003, pág. 128). En esta dirección se va a dirigir el desmantelamiento del término de «religión» por el de «antropotécnica» y el estudio de los sistemas inmunológicos.

Menos enigmática es la charla de Sloterdijk con el cardenal Walter Kasper a la sombra de la basílica de San Pedro. Die Zeit publicó dicho encuentro bajo el nombre de *Die Religion ist nie cool* (la religión nunca es fría) y que la versión española llamó *El retorno de la religión, una conversación* (2007). Ambos nombres ya dejan adivinar que la discusión se dirige a reflexionar en torno al reavivamiento religioso y a los peligros-retos del mismo para el mundo contemporáneo.

El cardenal Kasper se suma a aquellos que observan en el retorno de la religión el resultado natural de una desilusión hacia la Ilustración y sus promesas de autoliberación; la secularización de Europa occidental fue aparente (Sloterdijk & Kasper, 2007, pág. 41). El cardenal está basado en las teorías de la «*persistence of religion*» elaboradas en Estados Unidos, referencia que ya a esta altura no ha de parecernos extraña sino problemática. Sloterdijk, por su parte, no simpatiza con la idea de que lo que retorna es una mera consecuencia de una desilusión. Habría que empezar la reflexión de los acontecimientos religiosos diciendo que «tras un largo periodo [...] volvemos a recuperar una cierta sensibilidad para las palabras con autoridad» (Sloterdijk & Kasper, 2007, pág. 41). Lo que Sloterdijk llama la «relativa descristianización de Europa» es la

que despoja a la religión de su dimensión política; un logro importante, en el que «creer» asume un valor diferente. Por tanto, no se puede hablar de dicho proceso y logro como aparente. Tal afirmación, que a lo largo de la obra de Sloterdijk se repite, constituye su rechazo a la, más bien, postiza desecularización que se percibe en la atmosfera académica y que tendría por fin encender de nuevo las «fábricas metafísicas» de antaño (Sloterdijk, 2012, pág. 15).

El retorno de la religión también exige dar cuenta del resurgir de los fanatismos y extremismos. Kasper inicia aseverando que existen malos y buenos usos de la religión; la religión es una fuerza que debe direccionarse hacia la bondad: «las fuerzas propulsoras del ser humano, incluida la agresividad, no son algo negativo per se, no es necesario reprimir esta energía tímótica, sino orientarla hacia lo bueno y verdadero» (Sloterdijk & Kasper, 2007, pág. 51). El profesor de la Karlsruhe, por su parte, realiza una analogía entre la religión y un reactor que se calienta a medida que los creyentes se acercan su núcleo, y señala el peligro existente que aparece cuando el ser humano actúa «en nombre de lo más alto». Este potencial *polegómeno* de las religiones no se da de la misma forma; cada religión —hablando sobre todo de los tres monoteísmos— ha tenido procesos históricos diferentes de dicho potencial. En el caso de cristianismo, por ejemplo, ha evolucionado una suerte de tecnología del reactor mediante la cual en enfriaría un poco este impulso religioso polegómeno. El islam, por el contrario, todavía es «una cultura tímótica candente» (Sloterdijk & Kasper, 2007, pág. 50). Según estas afirmaciones, que han de estudiarse más profundamente, sería propio de los monoteísmos una suerte de extremismo. Está por verse en qué medida la exposición de dicha tesis se relaciona con la explicación de dan los sociólogos de los fanatismos como una reacción a la posmodernidad y al relativismo que ésta parece respaldar.

Ambas conversaciones, con Oliveira y Kasper, apuntan hacia sus trabajos en psicopolítica y antropotécnica. Desde ellas se pueden extraer dos observaciones y dos posiciones preliminares. En primer lugar, Sloterdijk ubica el problema de lo religioso en el ámbito de la antropología filosófica, e intuye que es necesario replantear la historia de la religión por una del diseño y los sistemas inmunológicos. En el centro del debate acerca del retorno de la religión lo anterior significa que: «lo que realmente vuelve, y es merecedor de toda la atención intelectual, presenta más bien un ángulo antropológico que “religioso”; se trata [...] del reconocimiento de lo inmunitario del ser humano» (Sloterdijk, 2012, pág. 16). En segundo lugar, a la dificultad de

entender la ligazón de religión-política en los tiempos actuales se le propone un estudio desde la psicopolítica. A estas dos primeras observaciones las atraviesan dos posiciones relevantes a nuestro trabajo. La primera es la visión según la cual la religión ya no suministra el modelo interpretativo para todos los ámbitos de la vida, lo que es un «logro importante»; la segunda es el rechazo a comprender el retorno de lo religioso como la consecuencia del fracaso Ilustrado. Así trazado el panorama, empezaremos profundizando la segunda observación: el estudio psicopolítico de la religión.

## 2.2 *Der zivilisatorische Weg*

[...] *en Europa, desde hace ya más de ciento cincuenta años «hablar de Dios» en las conversaciones de sobre mesa le está prohibido a la buena sociedad, a pesar de todos los rumores que circulan periódicamente sobre el regreso de la religión.*

Sloterdijk

La relación entre religión y política es amplia y de largo aliento. Se puede incluso rastrear en la teoría contractualista acerca del origen del Estado.<sup>22</sup> En la secularización, como se vio en el primer capítulo, se buscó que las fronteras entre lo uno y lo otro pudieran establecerse con el fin de liberar a la política del dominio religioso y limitar el alcance de ésta dentro de la esfera pública. Sin embargo, el concepto de «religiones políticas» fue retomado en la década de los 90 a causa de que nuevos fenómenos en el panorama internacional declaraba que las tan aseguradas fronteras entre lo religioso y lo político estaban ahora difusas. Se ha mencionado a Irán como un ejemplo ostensible de dicha relación. Pero también hay otros países que *mutatis mutandis* hacen parte de la lista. En tal confusión de fronteras hay quienes (no pocos) han documentado la religiosidad de los proyectos nazistas, fascistas y comunistas. Dentro de estos análisis se habla del concepto tan aparentemente paradójico de «religiones seculares» (Adán, 2013, págs. 15-17).

Dentro de los alcances de este trabajo es imposible rastrear dichos estudios. Más bien lo anterior sirve como introducción para abordar el trabajo de Sloterdijk en psicopolítica. La idea que más se quiere destacar es aquella que observa que la modernidad heredó, en el campo de la política, la pretensión universalista de los tres monoteísmos. Por ello, refiriéndose al comunismo, podrá exaltarse Walter Kasper «¡Monoteísmo sin *Theos!*» (Sloterdijk & Kasper, 2007, pág. 53). Lo que se busca es subrayar la visión tan particular que se tiene de la secularización en clave psicopolítica. Así mismo, se podrá comprender por qué la escena

---

<sup>22</sup> En el *Contrato Social* ya se escribía de la religión civil como el vínculo social y el origen de la cohesión política (Rousseau, 1983, pág. 193 y ss.).

internacional no debe extrañarse con los actuales extremismos y fanatismos religiosos. Sloterdijk terminara valorando lo que ha de ser el futuro de estos movimientos.

\*

El pensador alemán parte de la siguiente suposición: el *Zeitgeist* de Europa es secular. Los mensajes de lo *Alto* ya no son admisibles y han perdido plausibilidad. Hablar de Dios no es permitido en una plática entre ilustrados: «[...] el sentimiento religioso se ha recluido en las zonas íntimas de la psique y se percibe como el verdadero *prudendum* de los modernos» (2010, pág. 91). La interpretación según la cual la revitalización de la religión se debe a una insatisfacción con el mundo desencantado es equivocada. Sí es cierto, hay una atmósfera de malestar respecto al mundo desencantado y secular; pero de ahí no se puede deducir un incremento en la creencia de entidades supranaturales (2010, pág. 91). Lo que el malestar ha activado son las energías psicopolíticas de toda una tradición monoteísta que había quedado guardada en una suerte de banco. Pareciera que actualmente las religiones monoteístas han echado mano de este recurso, especialmente la facción fanática del Islam. Kepel tendría parte de razón cuando componía la *revanche de Dieu*. Donde lo que se advierte es que la *Muerte de Dios* estaría acompañada de la venganza monoteísta.

La expresión *revanche de Dieu* la interpreta el filósofo alemán en clave psicopolítica. Esto es porque el retorno de los grupos religiosos militantes en el escenario político mundial es explicado como una reacción fundamentalista, como una venganza de los religiosos irritados con el medio secular predominante (Sloterdijk, 2010, págs. 93-94). Evangélicos conservadores en Estados Unidos, judíos ultra-ortodoxos y los fenómenos Islamistas extremistas harían parte del mismo movimiento (con sus respectivas diferencias de campaña). No hay que sorprenderse a tal punto como para aterrorizarse con estos acontecimientos. Para Sloterdijk, la atención que los medios de comunicación le han dado a los fundamentalismos pierde de vista el hecho de que estos fenómenos son el epílogo de milenarias tradiciones teológicas a propósito de la ira de Dios. Al inspeccionar la arquitectura interna de los monoteísmos se encuentra que siempre han estado éstos potencial y activamente relacionados con una suerte de ira y venganza metafísica contra el mundo. Especialmente la herencia veterotestamentaria observaría a YAHVEH como *el deus politicus* por excelencia de quien todo un pueblo y después un imperio (con la cristiandad) se nutre. Para discernir estas aseveraciones hay que recobrar la perspectiva

inmanente que acoge Sloterdijk. En el *Cielo de Dios* se parte de varias premisas sobre de la formación de la trascendencia: éstas informan el trabajo posterior porque mantienen el análisis del fenómeno del monoteísmo desde un punto de vista inmanente. Por el momento se explorarán con minucia tres de las siete premisas que expone el autor.

En general todas las premisas buscan orientar la reflexión acerca de la existencia de los monoteísmos en el fenómeno mismo, es decir, en su inmanencia. Así —y esta sería la primera premisa— los procesos que, siguiendo a Heiner Mühlmann, se denominan «lentos»<sup>23</sup> son explicados ya no evacuándolos a la trascendencia (como hacían las antiguas culturas) sino desde sus propias dinámicas. El siguiente fragmento es muy dicente:

[...] en el instante en que civilizaciones que han madurado técnica y científicamente inventan procedimientos efectivos de lo lento, el concepto de planificación trascendente [...] pierde considerablemente en plausibilidad y deja su lugar a proceder inmanentes de interpretación de lo que es a largo plazo [...]. En medios ortodoxos en los que la identificación con la edificante idea de una planificación trascendente es muy intensa todavía, se observan fuertes resistencias frente a aquellos medios intelectuales que llevan a la secularización de lo lento ultraterrenalizado. (Sloterdijk, 2011a, pág. 17).

Se nota en este fragmento cómo se hace alusión a la «maduración» de las civilizaciones que hallan más efectivo explicar los fenómenos desde teorías biológicas, físicas o sistémico-sociales en vez de recurrir a fuerzas meta-históricas y trascendentes. Este movimiento es retratado con la palabra «secularización» y contrastado con los medios ortodoxos, poco intelectuales donde lo «lento» seguiría siendo un proceso ajeno a ser humano, propio de las esferas celestes.

Como segundo, Sloterdijk menciona que el recurso a lo trascendente inició porque se desconocieron las funciones de inmunidad<sup>24</sup>. El sufrimiento, la muerte, el azar y el desorden conducen a que los individuos y los grupos se consuelen a través de una suerte de inmunidad existencial, a saber, la trascendencia; y hacen del fármaco su divinidad. La tesis no es, por su puesto, nueva. Ya se veía cómo Berger se aproxima al fenómeno religioso especialmente en su papal de baldaquino existencial. De ahí que sea un dosel sagrado. Lo que agrega Sloterdijk,

<sup>23</sup> «Lento es un movimiento que dura más de una generación » (Sloterdijk, 2011a, pág. 16).

<sup>24</sup> Sobre este concepto volverá Sloterdijk en *Has de Cambiar tu vida* (2012). Conviene tener presente esta descripción de la inmunidad que brinda aquí el filósofo para iniciar la lectura del último apartado de este capítulo.

y que más adelante explicará mejor, no es una explicación de la religión a partir de la naturaleza precaria del ser humano; sino que ve en ella «fenómenos de sobreabundancia» con los cuales el ser humano está irremediabilmente expuesto a un exceso de energías elevadoras y coligantes (Sloterdijk, 2011a, pág. 23).

La tercera premisa gira en torno al concepto de «revelación». Para el pensador alemán, la revelación implica un *Señor* trascendente que decide comunicarse a través de profetas y dictarles sus designios. Así pueden los destinatarios realizar una sumisión agradecida al mensaje. La característica antropológica que se devela aquí es la del *homo hierarchicus*. La de un ser humano que se convierte vasallo de un Señor trascendente y al que no le queda más sino la *pasividad*. Se contraponen a esta pasividad la actividad iniciada con la Ilustración y la investigación organizada. La ciencia y el arte entre los modernos dejarían atrás las simples revelaciones, y se identificarían con la *actividad*. Acaece, por tanto, una oposición entre estos dos conceptos (pasividad y actividad) y desde ellos aseverará que siempre habrá ocasiones donde la pasividad vuelva a imponerse. En este contexto escribe: «[...] habría que achacar buena parte de la cultura de masas actual, sobretodo su lado horrendo, a una contrareforma no declarada: ella es la que ha preparado el terreno al muy citado “retorno de la religión». (2011a, pág. 27). Según lo anterior, el retorno de lo religioso estaría identificado como el retorno de la pasividad que Sloterdijk descubre en la cultura de masas. Sobre esta idea hemos de detenernos, ya que en ella residen, también, algunas pistas acerca del porqué los modernos heredaron de la religión el *celo (Eifer)* divino.

En su libro *El Desprecio de las Masas* (2011) se recuerda que la divisa de la modernidad era el desarrollo de la masa como sujeto, un ideal de emancipación. La masa, sin embargo, aparece como un poderoso y sospechoso actor en el escenario político. Poderoso y sospechoso son dos adjetivos que no se ubican de manera gratuita. El primero se refiere a un potencial, a una excitación, a un magnetismo natural de la masa; sospechoso, como segundo, es aquel que trama algo y que, por lo tanto, debe ser abordado con una saludable desconfianza. En otra obra escribe: «A la sospechosidad fundamental de la figura que se llama sujeto pertenece la irresolubilidad de la cuestión de si el sospechoso consume sus actos potenciales y actuales desde sí mismo o es un poseso o un autómatas subordinado a poderes anónimos, sean mecánicos o demónicos » (Sloterdijk, 2007a, pág. 80). Con la masa se pierde la idea romántica



de un sujeto consciente de sus deseos, afirma Sloterdijk, ese sujeto ilustrado, racional, elocuente. Por el contrario, la masa es una aglomeración de «hombres sin perfiles».

No es difícil notar que Sloterdijk está utilizando una caracterización de la masa como tumulto, es decir, desde un acento peyorativo, pero eso no debe hacer perder de vista la idea central: al proyecto de desarrollar la masa como sujeto (bajo la esperanza general de la emancipación) se opone su obstáculo más oscuro: la misma masa. Por tanto, el autor asegura: «Por esta razón, la masa, entendida como masa tumultuosa, no puede encontrarse nunca en otra situación que en la de pseudoemancipación y la subjetividad a medias» (2011b, pág. 15). Acudiendo a intuiciones de Elias Canetti, Sloterdijk, descubre en las masas el desenfreno de las mayorías. Esta descripción de la masa desde una psicopolítica daría cuentas de la aparición del *Führer*, del totalitarismo. Y es que la distancia entre la figura del dictador y la pasividad derivada de la revelación religiosa es poca. En este panorama tiene más sentido que se le contestara al entrevistador de *Die Zeit* que lo que verdaderamente retornaba era una «cierta sensibilidad para las palabras con autoridad» (Sloterdijk & Kasper, 2007, pág. 41). Como si el núcleo del retorno de la religión fuera el *homo hierarchicus*, determinado por la lógica Señor-vasallo.

Estas tres premisas ayudan a orientarse en el análisis se hace de los monoteísmos. La perspectiva inmanente observa cómo los individuos y grupos realizan movimientos de trascendencia explicados desde sus propios sistemas inmunológicos, introduciendo una dinámica de energías coligantes. A ello se le suma el indicio valorativo de referirse al retorno de la religión como un acontecimiento donde se volvería a la pasividad y se perdería la actividad.

Los monoteísmos son, por su propia naturaleza, peligrosos. Ni siquiera por sus contenidos — que han de ser respetados— sino por el potencial generador de conflictos y competencias. Por ello es que históricamente los monoteísmos han sido ampliamente vituperados como retrógrados, celosos, fanáticos, excluyentes, y anti-intelectuales, a tal punto de llamar a la Iglesia la *Putá de Babilonia* (Vallejo, 2007).<sup>25</sup> No es misterio que varias regiones del mundo nada quieran saber de efervescencias religiosas y de celos. Los monoteísmos tienen una orientación expansiva —que no distingue puntos grises ni medios— a través de la que se proponen la «toma del mundo». A los proyectos de este tipo le acompañaría, por consiguiente,

---

<sup>25</sup> Hoy pareciera que esa crítica se extiende al Islam.

una irremediable violencia.

Lo más sugestivo es que la relativa descristianización de Europa heredó esta pretensión universalista de los monoteísmos. A estos los llama Sloterdijk «los celosos de la Modernidad secular»: los fanatismos jacobinos, soviéticos y maoístas, fueron una continuación del universalismo cristiano por medios no cristianos (2011a, pág. 74). Lo anterior también muestra que, si bien Sloterdijk habla de Ilustración y de secularización en términos positivos y como logros importantes, no es ingenuo respecto al proyecto y no se adhiere plenamente al planteamiento clásico e idealista. Un examen cuidadoso de la historia de Europa después del proceso de secularización revelaría el hecho de que las potencialidades conflictivas y de competencia permanecen activas en la ausencia religiosa. La secularización celosa sería también peligrosa.

Los estudios que Sloterdijk realiza en el segundo capítulo de *Ira y Tiempo* y en el *Celo de Dios*<sup>26</sup> consisten en analizar y rastrear el funcionamiento de los monoteísmos a partir de la configuración de una psicopolítica. Este recorrido histórico dibuja el movimiento particular de cada monoteísmo. El judaísmo, por ejemplo, no sería tan candente como los otros dos debido a su desinterés en un proselitismo violento. En su caso la campaña universalista está relacionada con una lucha por el automantenimiento, como si la permanencia histórica de un judío fuera suficiente para probar la existencia de un Dios soberano. En el cristianismo los acontecimientos, como se ha señalado, han sido mucho más violentos e infortunados. Desde que la iglesia primitiva llega al poder romano empieza una era de campaña militante. Sloterdijk, citando a Boston explica este giro: «Considerado todo en su conjunto, el evangelio del amor se trastocó en un evangelio del temor. El mundo cristiano se compuso de pueblos intimidados» (2011a, pág. 67). Todo esta campaña cristiana tuvo un papel determinante en las globalizaciones —metafísicas-terrestres— y la exportación de la fe a través de la violencia, tanto física como simbólicas; de los cuales las Cruzadas no serían sino ejemplos paradigmáticos de algo mucho más grande.

Sin embargo, lo que el estudio pareciera concluir es que los procesos históricos de las religiones monoteísticas llevan eventualmente a una época en el que los núcleos incandescentes

---

<sup>26</sup> El dios iracundo: el camino hacia la creación del banco metafísico de la venganza (2010, pág. 87).

religiosos son regulados por un sistema de refrigeración. Los procesos de secularización en Europa son centrales para comprender este *post-climax* del proyecto religioso. En el capítulo anterior ya se ha comentado cómo la secularización marcó una transición que condujo a la religión Cristiana a una refrigeración de sus pretensiones universalistas. El cristianismo habría ingresado en una etapa pos-imperial cuando se dieron consideraciones teológicas pluralistas, ecuménicas y modernas en el Concilio Vaticano II —en el caso Católico— y en el énfasis teológico pacífico y menos radiactivo —en el caso protestante—.

Hay que realizar un corto paréntesis a favor de nuestros propósitos. Es apropiado decir que en Europa la situación religiosa puede describirse tal como Sloterdijk lo hace. Sin embargo, en Latinoamérica no es sencillo afirmar lo mismo, ya que ésta se forma a partir de *modelos eclesiológicos* distintos al europeo (Dulles, 1975). Incluso el Concilio Vaticano II tenía una agenda especial con Latinoamérica. Le preocupaba el movimiento protestante-evangélico y el comunismo. El papa Pío XII pensó que la manera como se podría contrarrestar estos movimientos era enviando sacerdotes e incentivando una difusión de la fe. En 1995 se realiza La Primera Conferencia general del Episcopado en Latinoamérica, en Río (Codina, 1990, pág. 95). También, la posición oficial de la Iglesia censuraba movimientos tan importantes como el de las comunidades de base y la teología de la liberación.

Este desfase entre la Iglesia de Europa y las Iglesia en América Latina es vital para comprender por qué la historia europea es otra a la nuestra. Sociológicamente hablando, el Concilio Vaticano II tenía por objeto de su discurso al sujeto moderno, pero esta no era la realidad del sujeto popular latinoamericano:

En el Vaticano II, por vez primera, la Iglesia acepta el nuevo sujeto social moderno. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la apertura al diálogo ecuménico, en la libertad religiosa, en el respeto por la autonomía del mundo creado. Pero el Vaticano II no fue ya capaz de asumir el sujeto social popular que estaba surgiendo en la sociedad desde el siglo XIX. Este sujeto social popular irrumpe en la historia de forma nueva y a veces impetuosa, y constituye una crítica tanto al proyecto burgués capitalista como a una religiosidad desencarnada, individualista y poco sensible a lo social. Este sujeto, que inaugura lo que se llama la Segunda Ilustración, será el nuevo sujeto social de la eclesiología latinoamericana en Medellín y Puebla (Codina, 1990, pág. 98).

De esta forma el cristianismo en América Latina es distinto en al menos cuatro sentidos generales. Primeramente porque cuando los procesos de secularización en Europa se estaban dando, en otras regiones se presenciaba lo contrario: un fortalecimiento religioso. En segundo lugar, no se puede ignorar que el sujeto moderno al que le escribía el Concilio Vaticano II y que era reflexionado por teólogos protestantes europeos, tampoco correspondía a la situación latinoamericana, donde en el siglo XX existían preocupaciones de otro orden y movimientos sociales de otro tipo.

Tercero, no se puede dejar de lado la compleja unión que se dio entre comunismo y cristianismo en la Teología de la Liberación. En este tipo de teología, religión y política siempre serán cercanas (una vez más el reto de asir las religiones políticas). Habría que ver cómo dicha relación se puede comprender desde el recorrido histórico que realiza Sloterdijk del comunismo como el último monoteísmo. En cuarto lugar, resulta bastante diciente que en 1980, en una reunión de teólogos en Bolonia, se determinara que la antorcha del Vaticano se había pasado al tercer mundo. En la misma dirección de las reacciones del papa Pío XII, pareciera como si las pretensiones universalistas de la iglesia fallidas en Europa encontraran su nueva oportunidad en la tierra fértil latinoamericana. Este tipo de elementos se han de tener presentes, a manera de pistas, cuando se retomen los aprendizajes del apartado.

Dejando en pausa estas consideraciones volvamos a las conclusiones que se derivan de *Ira y Tiempo* y el *Celo de Dios*. Así como Sloterdijk documenta la relativa desactivación de las energías timóticas en el Cristianismo, asegura que eventualmente sucederá lo mismo con el Islam. La diferencia psicopolítica entre estos dos monoteísmos es que, desde el punto de vista histórico, el cristianismo ya ha ingresado a la época post-imperial, mientras que en el caso del Islam las energías incandescentes siguen activas. Según lo anterior, hay una inclinación hacia un endurecimiento recalcitrante del Islam frente a las exigencias de una era de aperturas (Sloterdijk, 2011a, pág. 82). Aun así, llegará el momento cuando se obvien los pasajes «oscuros» del Corán y se desarrollen sistemas de refrigeración efectivos.

La investigación de los universalismos militantes (judaísmo, cristianismo, islam y comunismo) conducen a la conclusión de que nos encontramos en una época de «postcelo». En este escenario la supuesta reactivación de los monoteísmos —retorno de la religión— solo puede interpretarse como un epílogo. El fundamentalismo sería un tipo de romanticismo del *ataque*

*puro*, como explica Sloterdijk. Es decir, una forma de acción unilateral que ya no está acorde con los tiempos de compacidad y densidad: «los actores han sido arrojados del edén histórico en el que la salvación se prometía a los unilaterales» (2007a, pág. 212). Ahora, en el *Palacio de Cristal*, los actores fuertes han de hacerse amables, sensatos y cooperativos.

El camino que queda abierto es aquel donde las religiones razonables, en un estadio de poscelo, busquen una alianza con la civilización secular; así se podrán asumir tareas que necesitan de grande coaliciones de la humanidad. Sloterdijk lo escribe así: «Globalización significa que las culturas se civilizan mutuamente. El Jucio Final desemboca en el trabajo diario. La Revelación se convierte en el informe sobre el medio ambiente y en protocolo sobre la situación de los derechos humanos». (2011a, pág. 162). Dirá el filósofo que su credo, el cual desea se propague con lenguas de fuego es: «[...]Der zivilisatorische Weg ist allein noch offen (el camino civilizatorio es el único que queda abierto)» (Sloterdijk, 2007b).

Claramente está pensando en una forma de Ilustración que ha realizado un aprendizaje de su devenir histórico, donde los monoteísmos desactivan su ira y agresividad.<sup>27</sup> Con todo, Sloterdijk no ha dejado hasta aquí su investigación acerca del fenómeno religioso y el llamado retorno de la religión. Para que el camino civilizatorio pueda transitarse primero es menester redefinir el fenómeno religioso mismo, desde una perspectiva antropotécnica.

---

<sup>27</sup> «El civilizamiento de los monoteísmos concluye tan pronto como los seres humanos se avergüenzan de ciertas manifestaciones de su Dios, lamentablemente fijadas por escrito, así como las salidas a escena de un Gran Padre, muy amable en general, pero colérico, a quien ya hace mucho no se le deja en público sin acompañamiento» (Sloterdijk, 2011a, pág. 125)

### 2.3 Antropotécnica: antropogénesis y humanismo

*La domesticación del hombre es el gran tema olvidado ante el cual el humanismo, ha querido volver los ojos: basta darse cuenta de esto para hundirnos en aguas profundas.*

Sloterdijk.

En una entrevista junto con Žižek, Sloterdijk aseguraba que era necesario abandonar el término de religión por uno más operativo, el de «sistemas de ejercicios». La explicación superficial acerca del retorno de la religión se intercambiaría por una indagación mucho más profunda acerca de la explicitación de ejercicios que obedecerían más a dinámicas antropológicas, comprendidas en la categoría de «antropotécnica» (Sloterdijk & Žižek, 2011). Antes de poder entrar de lleno en la propuesta antropotécnica de Sloterdijk se quieren estudiar aquí dos características medulares ella. Se tratará de mostrar cómo la categoría de «antropotécnica» se inaugura en el contexto de la discusión acerca del humanismo como proyecto. Las dos características consisten en resaltar que la antropotécnica es una fuerza formativa (1), y la temprana vinculación de la teoría de los sistemas inmunológicos como creadores y modificadores espacios y humanos en la historia de la antropogénesis (2). Lo que el lector no puede perder de vista es que este recorrido hace énfasis en la religión como antropotécnica: esto quiere decir que el fenómeno religioso deberá ser comprendido también como una fuerza formativa y como un segmento de los sistemas inmunológicos.

\*

En 1999 Sloterdijk pronunciaba su conferencia *Normas Para el Parque Humano* en la academia de diseño Karlsruhe.<sup>28</sup> El propósito del filósofo consistía en contestarle a Heidegger, cuando en 1946 él le escribía a Jean Beufret en torno a la pregunta: ¿de qué modo se le puede volver a dar un sentido a la palabra humanismo? Heidegger responde fundando un nuevo humanismo, «[...] un humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser», uno que estuviera a la altura de la dignidad humana (Heidegger, 2006, pág. 57). En su carta Heidegger realiza un repaso histórico del humanismo mostrando cómo se subordina lo humano a distintos

<sup>28</sup> Esta ponencia es contemporánea al trabajo del autor en *Esferas II*.

proyectos que confunden el ser con el ente; causas de que la pregunta por el ser haya sido desechada y confundida. Además, Heidegger se resiste fehacientemente a cualquier intento de comprender lo humano en términos de su *animalitas*. El humanismo ha caído, sin saberlo, en un biologismo, aun cuando se le añada al ser humano un espíritu.

Sloterdijk sitúa al humanismo como un proyecto histórico relacionado con la alfabetización, la lectura y la escritura: proyecto con pretensiones expansionistas y universalistas. Este tipo de humanismos literarios tuvieron su auge entre 1789 y 1945. Pero dicho humanismo romántico de los amigos unidos por las cartas y los libros no está presente hoy como proyecto activo. Dirá Sloterdijk que el humanismo «no podía ser suficiente para mantener unidos los vínculos telecomunicativos entre los habitantes de la moderna sociedad de masas» (2006, pág. 27 y 28). En la actualidad, los vínculos se han establecido sobre nuevas bases: unas posliterarias, posepistográficas y, por tanto, poshumanistas. Las nuevas bases se relacionan con la aparición de medios comunicativos que tendrían mayor fuerza y alcance, como la radio (1918), la televisión (1945), y las revoluciones informativas. El humanismo resultaría en la actualidad marginalmente operante. Dicha crisis, que ya pregonaba Heidegger, deja abierta la pregunta de cuáles son las características de los nuevos vínculos, los sintetizadores sociales. ¿Qué es lo que vincula a los individuos? Aunque en principio la pregunta se refiera directamente a una cuestión de comunicación no se limita a ella; lo que hay de fondo es el fantasma de un *proyecto común*.<sup>29</sup>

En Heidegger también hay un proyecto: aquel de reconducir al hombre a su verdadera esencia, uno que ubique la *humanitas* del hombre a la suficiente altura (2006, pág. 20 y 38). Sin duda Heidegger no era un antihumanista, pues la propuesta porta en su núcleo el elemento distintivo de todo humanismo: «el compromiso en pos del rescate de los seres humanos de la barbarie» la oposición fundante entre el: *homo humanus* al *homo barbarus*. El texto de Heidegger es también un *Guten Nachricht* (Mendieta, 2012). Es a este humanismo al que le contestará Sloterdijk, y a partir del cual inaugura el concepto de antropotécnica.

---

<sup>29</sup> Bajo este diagnóstico estarían también los antiguos nacionalismos, o incluso los proyectos monoteístas; a las puertas de la era post-humanista la literatura ya no era portadora del espíritu nacional porque ya no se creía en tan estupendo *Volksgeist* (Duque, 2006, pág. 128).

Continúa Sloterdijk con su análisis mostrando cómo a través de la historia se han configurado espacios y prácticas cuyo propósito final es humanizar al animal. En los espacios y en las prácticas se hacen patentes «fuerzas o poderes formativos», como las denomina él, que hacen del sujeto un animal bajo influjo; Sloterdijk las dividirá en inhibitorias y desinhibitorias (humanizantes y bestializantes respectivamente) y a partir de ellas construirá una teoría de la hominización (2007a, págs. 78-88; 2004, pág. 15). El humanismo recuerda esa realidad antropológica en la «que los hombres se ven permanentemente reclamados a la vez por dos poderes formativos [...] la perpetua batalla por el hombre que se viene librando en forma de una lucha entre tendencias embrutecedoras y amansadoras» (2006, pág. 32 y 33). En este punto Sloterdijk no sólo está respondiendo a Heidegger, sino elaborando una herramienta teórica de interpretación del devenir humano. Los seres humanos son el resultado de aquellos influjos, donde ninguno de los dos (el bestializante o el domesticador) resultaría menos propio del proceso de hominización.

Dentro de dicho proceso, la religión es una antropotécnica en tanto que se concibe como fuerza de influjo. Los trabajos de *Esferas* (1998-2004) y *En El Mundo Al Interior del Capital* (2005) son estudios a propósito de cómo la religión ejerce un influjo formativo en las comunidades y en la construcción de horizontes de sentido y protección. Los movimientos misioneros, civilizatorios y de conquista estarían atravesados por dichos influjos (2007a, págs. 152-156). Las instituciones religiosas, la pedagogía sacerdotal y de catecismo, y en general, los influjos organizadores y reguladores de la religión son fuerzas formativas sobre sujetos y comunidades. No significa esto que la religión es la única fuerza formativa presente en la formación humana; es innegable que han existido luchas por los derechos de crianza (el gobernante, el pedagogo, el filósofo, el sacerdote, el chamán, o el entrenador), y también, espacios de monopolización de la crianza. Lo cierto es que los seres humanos son animales de los cuales unos crían y otros son criados.<sup>30</sup>

Se trata de una desigualdad de potencia: «[...] entre los hombres que viven en las pequeñas casas, pocos quieren y la mayor parte sólo son queridos»; y continúa «Sólo ser querido significa existir meramente como objeto, no como sujeto de selección» (Sloterdijk, 2006, pág. 69). Este

---

<sup>30</sup> En el humanismo clásico, por ejemplo, existía una distancia entre los que sabían leer y los que no, entre los que sabían escribir y los que no.



tema de la *disputa por la antropogénesis* como algunos lo han denominado (Vásquez-Rocca, 2009), es de largo aliento en la obra de Sloterdijk. Entre otras cosas porque cuando se relaciona con el concepto de crianza se intuye la misma distinción: entre los que son el resultado de antropotécnicas generalizadas y otros que pertenecerían a un grupo de antropotécnicas más individuales y autónomas. Sloterdijk, sin embargo, ayuda a la comprensión cuando advierte que reducir el concepto de crianza y, por tanto de fuerza formativa, a un individuo o grupo de individuos es un error. Lo que habría que pensar es: «una cría sin criador, y por tanto con una corriente biocultural sin sujeto» (2006, pág. 65).

Dentro del humanismo los medios de crianza estaban establecidos en la enseñanza, en la escritura y la lectura. Una vez anunciada la caída del humanismo cambian los medios de crianza. Para Sloterdijk, los medios de influencia son ahora de otra naturaleza. La filosofía de la tecnología de Heidegger estaba formulada antes del advenimiento de la tecnología moderna. Sloterdijk, en contra, pertenece a la era de los avances biotecnológicos, nanotecnológicos e infotecnológicos (Ihde, 2010). No es de extrañar que la cuestión de la crianza y de los medios de influjo se dirija al campo de la modificación genética y las nuevas redes informáticas. En la mente de Sloterdijk no hay un *Zarathustra projekt* como Assheuer<sup>31</sup> acusaba, sino una preocupación esencial por la crianza humana en nuevos contextos históricos donde la oleada desinhibitoria parece inusualmente fuerte e incontenible, donde existen problemas medioambientales y, como se ha dicho, nuevos paradigmas tecnológicos (Sloterdijk, 2003).

En este orden de ideas, el concepto de antropotécnica es central pues daría cuentas de cómo el animal se ha convertido en humano y de cómo al transcurrir la historia se han dado distintos tipos de humanos, culturas y sociedades. Y es una historia formulada en términos también biológicos. A diferencia de Heidegger que veía en este componente un desvío peligroso, Sloterdijk sugiere con el término antropotécnica un matiz biológico<sup>32</sup>.

Una vez mencionado la característica de la antropotécnica como fuerza formativa no se está lejos de su arista como sistema inmunológico desde la modificación humana como de los espacios. El componente onto-genealógico ayuda a matizar esta característica y observar cómo

---

<sup>31</sup> Editor de la revista *Die Zeit*. Criticó la conferencia de Sloterdijk como un pensamiento elitista (Assheuer, 2000).

<sup>32</sup> Incluso el origen del término se rastrea en una de las ramas de la biología aplicada que consistía en mejorar las características físicas e intelectuales de los seres humanos.

la religión no sólo es una fuerza formativa sino también un sistema inmunológico. Estas afirmaciones se pueden apreciar cuando se vuelve a la historia de la homonización a partir de un distanciamiento originario con el entorno, para construir espacios de protección, membranas con una atmósfera apropiada para el diseño humano. Así, la antropotécnica sería doblemente operadora: sobre los seres humanos y sobre los espacios.

En estas reflexiones, especialmente en *Esferas I-III* y en *El Mundo al Interior del Capital* la idea de que las fuerzas formativas están íntimamente relacionadas con la espacialidad. Tiene sentido, además, que Sloterdijk retomara esta intuición, en la medida que él anunciaba que su trabajo en *Esferas I-III* era el cumplimiento de un proyecto inconcluso de Heidegger: *Sein und Raum* (Sloterdijk, 2011c, pág. 268). En los tres tomos de *Esferas* (1998-2004) se aborda esta tesis de manera magistral. La obra constituye, en trazos generales, la exposición sistemática de tres momentos generales de la modificación del espacio: el onto-morfológico o metafísico; el marítimo-terrestre, y el telecomunicativo o electrónico (Sloterdijk, 2007a, pág. 27). En cada estadio histórico de la humanidad se exploran diversas antropotécnicas en relación con el espacio. La modificación del espacio le permitiría al ser humano habitar; el espacio es una categoría trans-histórica (Hernán, 2013). Dicho análisis empieza desde el distanciamiento original del ser humano donde éste se concibe como un *acontecimiento histórico*. Quien lo recuerde podrá entender por qué el fenómeno religioso no sólo trata de fuerzas formativas, sino de un recurso inmunológico, de protección, creación y conquista del espacio.

El proyecto de Sloterdijk describe y narra una antropogénesis a partir de las configuraciones *técnicas*. Esta intención aparece su obra *En el Mismo Barco*, donde pretende reflexionar sobre la generación del ser humano y no presuponerlo (2002, pág. 24). El ser humano ha devenido tal a través de la modificación técnica que produce un medio ambiente artificial (esfera) que brinda protección y distanciamiento respecto a la naturaleza (Castro-Gómez, 2012, pág. 66). Este distanciamiento aparece de forma más clara al retomar la historia de la hominización que Sloterdijk construye en el acto fundante de lanzar piedras. Se partiría de la tecnología proyectil para luego construir esferas, protecciones (Morin, 2012, pág. 82 y ss)

Lanzar piedras es un acontecimiento que Sloterdijk relaciona con un distanciamiento del entorno (*umwelt*) natural y una eventual construcción de mundo.<sup>33</sup> La diferencia ontológica relevante es aquella que se da entre el entorno y el mundo. Por ello es que en su dar cuentas del proceso de hominización, Sloterdijk inicia desde la característica del *homo sapiens* como creador de mundo.<sup>34</sup> Dicha creación consistiría en mecanismos de aclimatación donde se empieza a diferenciar un dentro y fuera en relación con el entorno (Sloterdijk, 2011c, pág. 113 ).

Todo lo anterior permite hablar de hombres operables, en quienes no hay una esencia humana establecida, sino que el *homo sapiens* está abierto a múltiples intervenciones técnicas de orden socio-cultural que practica sobre su vida biológica. Cuando se habla de antropotécnica en este contexto se hace referencia por tanto a la producción del hombre; «[...] lo humano es un acontecer histórico» (Sloterdijk, 2011c, pág. 109). El *hombre operable* es un concepto que no puede desentenderse de la producción y modificación de ciertos tipos de espacios, ya que en definitiva la aparición del ser humano es también la del mundo. Los términos de climatización, distancia, dentro y fuera, hacen alusión a esta relación. Por esto, *el hombre operable*, es también *espacio operable*. Los hombres habitan el espacio que ellos crean. De nuevo: *Sein und Raum*. En la cuarta parte de *Das Meschentreibhaus*,<sup>35</sup> Sloterdijk amplía la idea de un espacio aclimatizado, de confort, cuya función más inmediata es proteger contra un exterior amenazante. Los seres humanos son criaturas que no llegan al mundo, sino a un conservatorio que se convertirá en su mundo. En últimas, lo que se está mostrando es que la tecnología es espacio-originadora<sup>36</sup> (Sloterdijk, 2001a, pág. 60 y ss).

Tal característica antropotécnica permite acercarse al fenómeno religioso como una de las muchas técnicas de protección y, al tiempo, de modificación espacial. Por ello se describe a la religión como uno de los elementos centrales en la conquista del espacio. Desde la primera globalización (la onto-morfológica) hasta las expediciones de los conquistadores (la globalización terrestre-marítima) se narra la influencia del pensamiento religioso, y de la religión como institución. Las religiones de contenido metafísico harían parte de aquellas

---

<sup>33</sup> El término *entorno* lo recupera Sloterdijk de Jakob Von Uexkül (1864-1944).

<sup>34</sup> Esta condición de distanciamiento la explica el autor en el escrito *La Domesticación del Ser*, más tarde anexado al libro *Sin Salvación* (Sloterdijk, 2011c, pág. 93 y ss). Sobre un análisis del texto en clave crítica (Méndez, 2013).

<sup>35</sup> Puede traducirse como *El Conservatorio Humano*, y debe considerarse como la continuación de *Normas para el Parque Humano*.

<sup>36</sup> *Raumsschöpfungstechnik*.

representaciones de la totalidad, lo que Sloterdijk denomina «*esferas omnicomprendivas*: aquellas que lo contienen todo pero que no son contenidas por nada (2007a, pág. 25). La globalización metafísica del mundo no sería, sin embargo, la única. Le seguiría la terrestre. Dentro de la dinámica de protección y conquista espacial, la religión institucionalizada haría presencia como uno de los baldaquinos de la globalización, es decir, como fuente e impulsadora de la exportación europea del espacio, propiciando a los expedicionarios envolturas protectoras, receptáculos de cobijos tanto visibles como invisibles.

La religión haría habitable el exterior para los intrusos e invasores simulando su integración y control. No era casualidad que los barcos exploradores no zarparan sin un clero a bordo, una presencia espiritual protectora (Sloterdijk, 2007a, pág. 149). La religión prestaba, por una parte, un resguardo metafísico a los tripulantes —aseguramientos simbólicos— ante un posible naufragio. Por otra parte, una fuerza de conversión de los humanos a donde se llegara, futuros receptores del mensaje. Tuvo entonces la religión dos funciones: estimular y refugiar a los tripulantes y ser guardaflanco del colonialismo bajo la legitimación del mandato misionero universal. Aquí se hablará de un «sistema metafísico de seguros » y la «exportación de confesiones» (Sloterdijk, 2007a, págs. 152-156). Como consecuencia, el análisis que nuestro autor hace de la religión (cristiana en este caso) es claramente antropotécnico, en la medida que da cuentas del devenir histórico humano a partir de las modificaciones que éste realiza sobre sí mismo y sobre el espacio.

En resumen, el primer movimiento de este apartado ha mostrado que la antropotécnica debe ser entendida como una fuerza formativa. En el segundo se ha resaltado que, en relación con el espacio, la antropotécnica consiste en la creación de membranas protectoras que le han servido al ser humano en todo su devenir histórico. Por tanto, la categoría de antropotécnica se teje en un doble sentido: como operación sobre los hombres —fuerzas formativas—; como operación sobre los espacios —protecciones inmunológicas—. Corresponde al siguiente apartado analizar con más detalle en qué medida estas fuerzas formativas y sistemas inmunológicos ayudan a comprender los sistemas de ejercitación espiritual.

En 1999 Sloterdijk le escribía una carta a Heidegger, y con ella inauguraba toda una perspectiva de investigación. Contestarle a su maestro fue para Sloterdijk un impulso creativo. No sólo consistió en presentar el concepto de *antropotécnica*, sino en prever la necesidad de plantear

un nuevo marco de comprensión basado en la premisa de la ida de los dioses y los sabios. La posición crítica de Sloterdijk al humanismo representa *mutatis mutandis* su convencimiento de la muerte de los grandes metarelatos, incluido el religioso. Pero también queda por pensar si precisamente la caída del humanismo secularizado no es un referente dentro del llamado retorno religioso. Sin duda alguna, tenía razón Sloterdijk cuando anunciaba que la historia de la domesticación del hombre o antropogénesis se hundiría en aguas profundas.

## 2.4 Antropotécnica y ejercicios espirituales

*Hemos de contraponer a la leyenda del retorno de la religión tras el «fracaso» de la Ilustración una visión más aguda de los hechos espirituales.*

Sloterdijk

Ya se ha escrito acerca de los fundamentalismos y de las dificultades teóricas que representan. También se ha incursionado en la posición que tiene Sloterdijk respecto al humanismo, y la caracterización de la antropotécnica que realiza. Se mostró rápidamente cómo la religión es una fuerza formativa, es decir, que se propone el diseño de un tipo de ser humano, y a la vez es un sistema inmunológico que ofrece un baldaquino de protección psicológico-existencial. Dicha actividad, por tanto, aplicaría no solo a los individuos y colectivos sino también a los espacios donde ellos se forman.

Resta ahondar en la posición de Sloterdijk en *Has de cambiar tu Vida* (2009), a propósito del retorno de la religión. Esta obra es central dentro del trayecto intelectual del filósofo alemán, por lo cual tiene mucho más temas de los que se pueden aquí abarcar. Tendremos como filtro, una vez más, aquellos recursos teóricos que aporten a la comprensión del retorno de la religión y que pueda dar pistas orientativas entorno a la religión en general. Este apartado examina la idea de referirse a los fenómenos religiosos como sistemas de ejercitación espiritual.

Adoptar una perspectiva antropotécnica del asunto significa, primero, cambiar las preguntas y los intereses investigativos relacionados con el fenómeno religioso general, y con el retorno de la religión en específico. Dado que es una aproximación de la antropología filosófica, no le interesa explicar los fenómenos religiosos en sí mismos, sino encontrar en ellos constantes antropológicas y antropogenéticas que iluminen la pregunta por el ser humano. ¿No cambiaría, empero, el objeto de estudio de la investigación presente, de lo religioso a lo antropológico? Es correcto afirmar que la categoría «antropotécnica» tiene un alcance y una funcionalidad teórica más allá de los fenómenos religiosos, pero esto no conduce a negar la reflexión que desde ella se puede realizar en el campo de la pregunta problema. Más aun cuando en libros como *Has de Cambiar tu vida*, se toma a la religión como una de las expresiones paradigmáticas de la antropotécnica.

## I

La desilusión generalizada hacia la ilustración y sus promesas de auto liberación —como afirmaba el cardenal Kasper— sería la fuente de la religiosidad actual y del resurgimiento de los creyentes. Desde la perspectiva antropotécnica tal es una visión poco aguda de los acontecimientos. No solo porque la palabra «retorno» es desacertada, sino porque según dicha explicación la Ilustración Europea sería una anomalía, que una vez experimentada se consume: «¿por qué razón sólo los europeos deberían mantener una dieta metafísica, cuando el resto del mundo sigue banquetando imperturbable en mesas ricamente abastecidas? » (Sloterdijk, 2012, pág. 15).

De manera que hay dos errores que Sloterdijk parece identificar en este tipo de explicación. Primero, que se comete una falacia lógica del tipo *post-hoc*, donde se apela a una falsa causalidad que en últimas no es plenamente explicativa de la religión como macro-fenómeno (solo daría cuentas de su retorno recurriendo a la desilusión). Segundo, afirmar que se está en una época post-secular implicaría desconocer los *aprendizajes colectivos* que se dieron en la Ilustración y que Sloterdijk explícitamente desea conservar y explorar. La perspectiva antropotécnica conserva ese interés acumulativo:

La traducción aquí propuesta de los hechos religiosos, espirituales y éticos en el lenguaje y en la óptica de una teoría general del ejercicio se entiende a sí misma partidaria del continuum del aprendizaje acumulativo que llamamos Ilustración y que nosotros, la gente de la época presente, seguimos manteniendo —pese a todos los rumores de un estado de cosas «post-secular» aparecido recientemente— como el contexto de aprendizaje de los tiempos modernos. (2012, pág. 20)

No implica lo anterior que se niegue la singularidad de la época actúa, más bien es debido a dicho reconocimiento que se valora al término «religión» y la explicación de su retorno, como insuficientes frente a un estado de cosas donde lo que aparece debe comprender bajo el signo antropotécnico. Tal como se anunciaba desde sus conversaciones con Carlos Oliveira: «cuando la historia de la religión toca su fin, comienza la historia del diseño». ¿En qué consiste esta nueva historia?

Lo que existe para Sloterdijk es una serie de sistemas de prácticas espirituales —personales y

colectivas—, sistemas de ejercitación. El término «religión» es infortunado porque ignora que se trata de un problema antropológico. Lo que ocurre aquí es que Sloterdijk es congruente con las premisas inmanentes que en otro apartado se han señalado. Desde el punto de vista inmanente el ser humano no se *liga* con algo del más allá (*re-ligare*). Los «hechos espirituales» han de mantenerse aplanados, por decirlo de alguna manera. En este contexto, si hay algo que retorna, es la explicitación de lo inmunitario del ser humano.

La descripción que Sloterdijk realiza de los sistemas inmunológicos es ligeramente distinta a la de sus anteriores trabajos. En *Celo de Dios* existen cuatro niveles: biológico, jurídico, mágico, y religioso. Este último ayudaría al ser humano a sobreponerse al caos. Los objetivos de la religión son psicoterapéuticos (2011a, pág. 22). La religión tendría el papel de fármaco, de inmunidad existencial frente a vivencias como el sufrimiento, la muerte y el azar. En ellas el fármaco habría devenido divinidad. No es gratuito que Sloterdijk relacione la religión con el fármaco, ya que con esto vincula el verdadero efecto secundario de los sedantes: el comportamiento maniaco. En el *Celo de Dios* la descripción se hace así porque se necesita explicar inmanentemente el origen de la actitud maniático-apocalíptica que, según Sloterdijk, está presente en la fundación de los monoteísmos. Esta postura es recurrente en el filósofo alemán. La religión se asocia primeramente con una forma de extrañamiento y distanciamiento del mundo a partir del éxtasis; de «drogas santas» utilizadas como un vehículo fronterizo metafísico (2001b, págs. 131-138). Claramente estas aproximaciones de la inmunología religiosa están dirigidas hacia una hipótesis «tanatista» del origen religioso según la cual es el miedo a la muerte la que genera un comportamiento metafísico (Velasco, 2002, pág. 369).

La descripción que se hace en *Has de tu Cambiar* es distinta. Están agrupados en tres: los biológicos, los sistemas de prácticas socio-inmunitarias, y los sistemas de prácticas simbólicas o psico-inmunológicas. En este último estarían los sistemas de ejercicios espirituales. Si bien es muy similar a lo anterior, la diferencia a subrayar es que ya no reduce el sistema inmunológico de las prácticas simbólicas a una mera expectativa de vulneración frente a la provisionalidad de la existencia, sino que se ve en ellos al «hombre que lucha consigo mismo, preocupado por su propia forma» (2012, pág. 25).

Con esta aproximación se estaría presentando la perspectiva antropotécnica, del ser humano que se ejercita en el mejoramiento, que realiza *training*. Según lo anterior la religión es un



«*spirituelle Übungssysteme*» (sistema de ejercitación espiritual) al que recurrirían los hombres en su afán por la forma. Por ello es que para Sloterdijk la religiosidad, usando un lenguaje común, es comparable con la musicalidad, porque es una expresión que denota una disposición susceptible de ser desarrollada, mejorada a través del ejercicio (2012, pág. 42). La descripción es muy cercana a la que él hacía en el *Celo de Dios*, pero profundamente innovadora porque emparenta la religión ya no sólo como una protección pasiva sino como una fuerza formativa. De pronto a ello se deba también el cambio topológico de Sloterdijk en *Has de Cambiar tu Vida* con respecto a su trabajo en *Esferas* (I-III): un viraje del sistema inmunológico como esfera a una topografía de la *verticalidad* y de la altura. El énfasis ya no está en la membrana protectora sino en «*Übung*».

Antes de ahondar esta idea, señálense otros avances importantes. La perspectiva antropotécnica abarca de mejor manera la religión como macro-fenómeno, es decir, ya no es sólo un estudio sobre los monoteísmos, sino en general de la operación religiosa-antropológica. Es cierto que Sloterdijk ya había realizado estudios acerca del budismo y el hinduismo (2001b, págs. 217-250), pero no una teoría generalizable como la que propone aquí. Con la ayuda de este instrumento teórico se puede comprender realmente el mal nombrado «retorno de la religión», tanto en su versión fundamentalista como en la elástica.

Se podría preguntar si esta transición de «religión» a «sistemas de ejercicio espirituales» no resulta más compleja y confusa para una investigación. En todo caso no hay que sobreestimar el primer término como el genuino. Sloterdijk recuerda que el concepto de «religión» tal como se entiende hoy es el producto de la Ilustración. En el anterior capítulo se vio cómo el vínculo entre religión y posturas seculares fueron complementarios en su formación. Lo secular se configuró tal solo en la medida que se diferenció de las religiones, a la vez que el concepto de religión fue producto de tal diferenciación (Asad, 2003, pág. 191; Sloterdijk, 2012, pág. 120). Introducir la idea de sistemas de ejercicios podría atender con más precisión a la naturaleza de la praxis espiritual.

## II

La pregunta es: ¿qué es un sistema de ejercicios espirituales? Con sistema está pensando Sloterdijk en procesos circulares de retroalimentación positiva (*positiv rückgekoppelte*

*Kreisprozesse*). Es una espiral autopoietica, es decir, que se construye a sí misma; se mantiene y mejora (Sloterdijk & Macho, 2014, pág. 12). Un sistema es un proceso autopoietico acumulativo, ya que al ser positivo las salidas crean una acumulación en la entrada. La definición que se da de ejercicio pertenece a esta lógica sistémica: «Defino como ejercicio cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación [...]» (2012, pág. 17). Los sistemas de ejercicios espirituales consisten en todas las operaciones de retroalimentación positiva que tienen como fin su propio mejoramiento. Las dos acepciones de antropotécnica que se trabajaron en el anterior apartado cobran aquí todo su sentido: fuerza formativa (hombre operable) e inmunología.

Todo ser humano que alguna vez se haya relacionado con el cristianismo, con el hinduismo o con el budismo es un ejercitante *honoris causa* (Heinrichs, 2011, pág. 271). Si extendemos esta afirmación se supone que *a fortiori*, toda praxis religiosa sería ejercitante. Ahora, el término que utiliza Sloterdijk exactamente es «Seiltänzer» que puede ser traducido por funámbulo o equilibrista. Una traducción literal sería «el que danza en las alturas». La palabra que será utilizada en *Has de Cambiar tu Vida* será la de «acróbata»<sup>37</sup>. Este detalle es central a toda la argumentación porque le añade al ejercicio la noción de altura, que conlleva a una reflexión sobre la verticalidad.

Se parte de la premisa antropológica de que el ser humano anda buscando posibilidades superiores; es decir, es una criatura de tendencias ascendentes. La verticalidad, en este sentido, no puede ser entendida en una dimensión geométrica sino ética (2012, pág. 212). Toda la reflexión que Sloterdijk realiza alrededor del poema de Rilke tiene como tema central el fenómeno de las tensiones verticales. El ponerse-en-forma que se deriva del llamado «¡has de cambiar tu vida!» sería el mandato *metanoético* por antonomasia, el centro de la actitud y praxis religiosa. El cambio que aquí se propone es observar el fenómeno religioso desde una vida que se define como una pendiente entre formas altas y bajas<sup>38</sup> (2012, pág. 43). Dicho esto se comprende con más profundidad la definición de antropotécnica: «[...]procedimientos de

---

<sup>37</sup> «la palabra *acrobacia* viene de la expresión griega con la que se designa el ir sobre las puntas de los pies o puntillas (de *akro* “alto” o “lo más alto” y *bainein*, “ir”, “marchar») (Sloterdijk, 2012, pág. 167).

<sup>38</sup> Si bien el tema de la verticalidad está presente en todo el libro, para un rastreo más profundo y amplio hay que comenzar en el apartado «¿Qué significa “ascendente”? por una crítica de la verticalidad» (2012, pág. 151).

ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte» (Sloterdijk, 2012, pág. 24). La antropotécnica es en este caso una mejora de *uno mismo* (*sebtverbesserung*). Las religiones, como se han llamado tradicionalmente, ofrecerían este tipo de mejoramientos: son éstas espacios-gimnasio de entrenamiento espiritual.

Recuperando el trabajo de Nietzsche, Sloterdijk introduce el concepto de «ascesis». El término es la expresión griega de ejercicio y entrenamiento. Nietzsche es el padre de la ascetología general —que Sloterdijk ha denominado antropotécnica—. Los *fenómenos ascéticos* serían el objeto de estudio de la antropotécnica, remplazando los *fenómenos religiosos*. No se puede dejar de insistir en que lo que se está haciendo no es solo un cambio nominal, sino que se está planteando una manera alterna de acceder y construir al fenómeno. El filósofo alemán recurre a la transformación de los ejercicios ascéticos en la historia para dar cuentas de la aparición de formas elásticas —como se ha llamado aquí— no-institucionalizadas y no-dogmáticas características de la actitud posmoderna.

La ascesis no ha desaparecido, sino que se ha transformado. Después de la muerte de los grandes meta-relatos —*muerte de Dios*— la necesidad por la propia forma permanece, «con Dios o sin él, cada uno sólo llegará tan lejos como lo lleve su forma» (2012, pág. 59). Se trata de una verticalidad donde no tiene que haber necesariamente un dios. Sloterdijk leer en dos tendencias históricas la transformación de la ascesis: en el neoaletismo y en la explosión de la mística informal (2012, pág. 115). Estas dos tendencias son consecuencia de una «desespiritualización de la ascesis» y una «informalización de la espiritualidad», así el retorno de lo religioso quedaría mucho mejor precisado. La ascesis se desespiritualiza y se torna más somática, más muscular; por otra parte, la institución y el dogma queda relegados frente a la espiritualidad que se informaliza y tiende a ser más personal e individual. La idea es que los ejercitantes —creyentes y no creyentes— no pueden dejar de trabajar en el mejoramiento de sus propias inmunologías. Las nuevas ascesis son en realidad posibilidades de *training* que ofrecen sus servicios a los usuarios interesados, acompañamientos-guía en el proceso antropotécnico. La respuesta de asistencia a una serie de demandas de corte espiritual:

[...] todas ellas [las religiones] no son otra cosa, tanto *materialiter* como *formaliter*, que

complejos de acciones internas y externas, sistemas de ejercicios simbólicos y protocolos para la regulación de la comunicación con *estresores* superiores y poderes «trascendentes»; en una palabra, el modo implícito, de una serie de antropotécnicas (Sloterdijk, 2012, pág. 120).

Las formas religiosas actuales son respuestas a una línea que quedó tensada pero sin guía. El ejemplo de Pierre de Courbertin y Hubbard ilustran lo que significa la desespiritualización de la ascesis y la informalización de ésta; en estas nuevas ascesis lo que se encuentra en el fondo del ejercicio es la idea de que quien quiera ser Dios podrá convertirse en Él al cabo de unas pocas sesiones (Sloterdijk, 2012, pág. 143). La religión es así comprendida como antropotécnica.

## Consideraciones finales

Al principio de este trabajo se ha hecho la siguiente pregunta: ¿en qué medida la perspectiva antropotécnica y psicopolítica de Peter Sloterdijk aporta a la comprensión del problema-debate entre el «retorno de la religión» y las «teorías de la secularización»?

Junto con Sloterdijk hemos podido acceder a una perspectiva psicopolítica y antropotécnica de la religión. Con la primera se afirma que los fanatismos serán posibilidades permanentes donde resida el ánimo universalista, y allí donde estén personas y grupos dispuestos a demandarlos a cambio de una guía, de un Señor. La fortaleza de los monoteísmos no solo está en su poder coligante sino en su capacidad de servir de asegurador metafísico. Incluso en un Estado de Bienestar bien constituido, afirma Sloterdijk en conversación con Savater, no se puede esperar que los sistemas sociales otorguen una cobertura a los riesgos existenciales (Usi, 2009). Pero los fanatismos devienen en más que aseguradoras metafísicas, se convierten en medulares en la configuración y legitimación del poder político. Así lo mostraría el recorrido histórico de Israel, el Cristianismo, y el Islam. Donde existan religiones monoteístas, no podrán éstas desligarse de su papel político. No se trata de que la religión sea máscara de lo político (epifenómeno) sino que ambos confluyen y se definen. Actualmente esta afirmación es más fácil de comprender si se observan algunos gobiernos teocráticos de Oriente, o si también (pero en menor grado de explicitación) se le presta atención a los viajes apostólicos del Vaticano, o los partidos conservadores justificados desde convicciones religiosas.

Por otra parte, su insistencia en que la secularización fue un logro importante, debe leerse como la firme persuasión de que los procesos culturales dirigidos hacia modos de pensar no universales no pueden olvidarse. Sloterdijk, no está defendiendo per se la secularización. La caracterización del comunismo como un monoteísmo da a entender que su deseo de aprendizaje humano no está relacionado con la vituperación de los sistemas de creencia religioso, sino con su campaña universalista, también identificada en movimientos no religiosos. Los bancos de ira, de venganza, de resentimiento, pueden también venir de fuentes aparentemente humanistas. Lo que ha de civilizarse de una vez por todas será esa pretensión—venga de la religión o fuera de ella—. El componente universalista no hace sino reproducirse en los fanatismos actuales, lo que no hace sino pensar que es una vuelta a la pasividad y no a

la actividad.

Con la perspectiva antropotécnica, ya de alguna manera implícita en sus estudios psicopolíticos, se tiene que el retorno de la religión no es sino la explicitación del carácter inmunológico del ser humano. La muerte de Dios es leída como la muerte de los atractores metafísicos, pero el deseo por la forma, por el ejercicio, por el mejoramiento, permanece. La transformación de una religión rígida a otras formas elásticas debe comprenderse como la positivización de las ascesis donde ya no hay una necesaria renuncia sino una vuelta al mejoramiento sin la negación del mundo. La desispiritualización de la ascesis recogería ese intento humano de hacer lo espiritual un asunto del cuerpo. La informalización de la ascesis haría de la búsqueda espiritual una que no necesita avales institucionales o formulaciones dogmáticas rígidas. Lo que atraviesa todas estas lecturas de los hechos espirituales actuales es una investigación minuciosa de la historia del diseño humano.

El aporte es directo. Sloterdijk estima la expresión «el retorno de la religión» como inadecuada. Esto es porque no se trata de una discusión de que la religión es una magnitud que ha desaparecido y retornado luego. Sloterdijk afirma un continuum de los hechos espirituales y observa en ellos el devenir de un fenómeno que se transforma. Las religiones monoteístas a través de su historia se han visto relacionadas con la administración de energías tímóticas, y esta posibilidad es inherente a sus estructuras internas-dogmáticas. De no ser enfriadas y civilizadas, las religiones siempre tendrán esa tendencia. Por eso es que los fanatismos de la actualidad no pueden ser vistos *exclusivamente* como síntomas de un retorno, sino como la explicitación de las potencialidades conflictivas, de religiones mono-lingüistas. Como consecuencia de lo primero, la lógica «secularización» versus «retorno de lo religioso» se reevalúa. Queda el investigador con una historia de las antropotécnicas, del diseño humano. Lo que le interesa a Sloterdijk es observar la manera cómo los seres humanos optimizan su estado inmunológico recurriendo a la espiritualidad y también, a la seguridad del Estado. Ambos serían formas de aseguramientos.

Aun todas estas cosas, no se puede desconocer que Sloterdijk le está hablando a Europeos. A la pregunta de si se debía ser más cristiano, él responde: «si tenemos que ser “más” algo, entonces yo diría que tenemos que ser más europeos» (Sloterdijk & Kasper, 2007, pág. 53). También la introducción en *Has de Cambiar tu Vida* parece dirigirse al pueblo europeo: «¿por

qué razón sólo los europeos deberían mantener una dieta metafísica, cuando el resto del mundo sigue banquetando imperturbable en mesas ricamente abastecidas? » (Sloterdijk, 2012, pág. 15). Este reconocimiento de su audiencia debe estar presente para no abordar sus tesis en otros contextos, como el Latinoamericano, sin las necesarias traducciones. Estaría por ver si sólo se trata de llenar contenidos empíricos latinoamericanos (movimiento pentecostal, el catolicismo latinoamericano, el protestantismo, las religiones y animismos indígenas, la nueva era, etc.) a las categorías filosóficas propuestas por él, o si éstas mismas han de revisarse y acomodarse. Es muy importante notar, en este sentido que todo el debate entre «retorno de lo religioso» y «secularización» obedece también a una lógica europea.

Quisiéramos finalizar con la idea de que la necesidad espiritual en Europa se debe a que los colectivos están desmotivados. En el trabajo del *Cielo de Dios* Sloterdijk analiza que lo que le brinda la religión a las personas es motivación, una fuerza de ímpetu con la cual se puede abordar la vida (Sloterdijk, 2011a, pág. 41). Esta motivación hace que los individuos se movilicen, se organicen, se reúnan, pero está acompañada de una inevitable violencia. Con la muerte de los metarelatos, la pregunta por las razones de movilización espiritual permanece. Ya se había preguntado hablando sobre Heidegger: ¿Qué es lo que hoy vincula a los individuos?, lo que hay de fondo es el fantasma de un *proyecto común*. Es sintomático, en este sentido, que jóvenes europeos, que en general tienen una calidad de vida alta, viajen y abandonen sus comodidades para enlistarse en las filas del Estado Islámico. Varios reportajes realizados por la Deutsche Welle señalan que adherirse a estos grupos extremistas da un sentido de propósito y entusiasmo (Steudel, 2014). Como si las energías candentes de la religión fueran una oferta a la demanda existencial, no de seguridad, sino de ira. Está por verse cómo resultarán estos encuentros masivos de creencias que se están dando en Europa con la llegada de los refugiados de guerra. Sloterdijk intuye lo que se avecina y por eso no puede sino votar a favor de un plurilingüismo metafísico de Europa, de las religiones razonables.

Lo mejor que puede ocurrir con estas páginas de reflexión es que incentiven más investigaciones. Son muchas las cuestiones que quedan abiertas. Parte del reclamo que le hace Sloterdijk a Europa es que no puede abandonar el aprendizaje de la Ilustración y la secularización. Pero en el caso latinoamericano, ¿cuál ha sido el aprendizaje? ¿Qué es lo que no se debería abandonar? ¿Cómo puede hacerse de la riqueza religiosa una fuente de

motivación positiva? ¿Es posible un proyecto que no despierte en las personas sus energías candentes? ¿Cómo ha de comprenderse la historia del diseño humano desde Latinoamérica?

**Trabajos Citados**



- Adán, A. (2013). La problemática del "retorno a la religión" en el siglo XX. *Revista Aequitas, Volumen 3*, 13-24.
- Arendt, H. (2005). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós Surcos 15.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asseheuer, T. (2000). El proyecto Zaratustra. El filósofo Peter Sloterdijk reclama una revisión genético-técnica de la humanidad. *Pensamiento de los confines Nº 8 julio y Revista de Occidente, ISSN 0034-8635, Nº 228*, 80-88.
- Barrero, A. (2011). Religión y "posmodernidad". *Reflexiones Teológicas 8 julio-diciembre*, 11-36.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Beltrán, W. M. (2012). Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. *universitas humanística no.73 enero-junio*, 201-237.
- Berger, P. (1992). *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. Nueva York: Free Press.
- Berger, P. (1999). The desecularization of the world: a global overview. En P. Berger, & (comp), *The desecularization of the world: Resurgent Religion and World Politics* (págs. 1-18). Michigan : Eerdmans Publishig Co.
- Berger, P. (2006). *El Dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago press.
- Casanova, J. (2006). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, 7-22.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustracion en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista de Estudios Sociales # 43*, 63-73.
- Codina, v. (1990). *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Comte, A. (2004). *Curso de Filosofía Positiva (I y II)*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Davie, G. (2011). *Sociología de la Religión*. Madrid: Akal.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Díaz, E. (2005). *Posmodernidad*. Buenos Aires: Biblos Filosofía.
- Dobbelaere, K. (2004). *Secularization: An Análisis at Three Levels*. Brussels: Presses Interuniversitaires Europeennes.

- Donoso-Maluf, F. (2008). El porvenir de una des-ilusión: Hacia un examen pluriaxial de la secularización. *Teología y Vida*, vol. XLIX, núm. 4, 799-835.
- Dosdad, Á. (2004). Religión y Relaciones Internacionales: una lectura en otra clave: Una continuidad histórica que explica las pretensiones de orden y paz mundial. *VII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración*, 103-124.
- Dosdad, Á. (2006). Religión y Relaciones Internacionales. Genealogías. *Foro Interno*, 39-65.
- Dulles, A. s. (1975). *Modelos de la Iglesia: estudio crítico sobre la iglesia en todos sus aspectos*. Santander: Sal Terrae.
- Duque, F. (2006). *En torno al Humanismo, Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.
- Durkheim, E. (1964). *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.
- Escobar SCH.P., J. J. (2008). Dios sí, religión no: acercamiento a la realidad religiosa de la juventud actual. *Teología y Hábitad Juvenil. Entremeses Teológicos*, 69-80.
- Galat, J. (2008). *Posmodernidad y Modernidad frente a Premodernidad*. Bogotá: Universidad Gran Colombia.
- Giddens, A. (1994). Living in a post-traditional society. En A. Giddens, U. Beck, & S. Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradicional and Aesthetics in the Modern Social Order* (págs. 56-109). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1999). *Fragmentos Filosófico-teológicos: de la impresión sensible a la impresión simbólica*. Valladolid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2006). *Entre Naturalismo y Religión*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Habermas, J., & Ratzinger, J. (2006). *Dialéctica de la Secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heinrichs, H. (2011). *Peter Sloterdijk: Die Kunst des Philosophierens*. Germany: Carl Hanser Verlag.
- Hernán, A. (2013). *El Animal Diseñado: Peter Sloterdijk y la Onto-genealogía de lo Humano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Huete, F. (2007). (Tesis Doctoral) *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización a la desecularización*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Huntington, S. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Ediciones Paidós .
- Ihde, D. (2010). *Heidegger's Technologies: postphenomenological Perspectives*. New York: Fordham University Press.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza editorial.
- Kepel, G. (1995). *La Revancha de Dios: Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Grupo Anaya, S. A.

- Khun, T. (2006). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Küng, H. (2000). *Proyecto de una Ética Mundial*. Madrid: Editorial Trotta.
- Latour, B. (1998). *The Pasteurization of France*. England: Harvard University Press.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social, Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Lyon, D. (2000.). *Posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lyotard, J.-F. (1991). *La Condición Posmoderna*. Buenos Aires: Editorial R.E.I. Argentina S.A.
- Marín, Á., & Morales, J. J. (2010). Modernidad y modernización en América Latina: una aventura inacabada. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* | 26, 1-20.
- Martín, D. (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Méndez, C. (2013). Peter Sloterdijk: pensar al hombre en una época posthumanista. *Revista Guillermo de Ockham* 11(2), 173-185.
- Mendieta, E. (2012). A Letter on Überhumanismus: Beyond Posthumanism and Transhumanism . En S. Elden, *Sloterdijk Now* (págs. 58-76). USA: Polity Press.
- Morin, M.-E. (2012). The Coming-to-the-World of the Human Animal. En S. Elden, *Sloterdijk Now* (págs. 77-95). USA: Polity Press.
- Nabi M., M. (2011). *Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad (Tesis)*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Pannenberg, W. (2001). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme S.A.
- Ravagli , J. A. (2013). Pluralismo y espiritualidad tradicional en América Latina Fundamentalismo y sacralidad en la modernidad del subcontinente. *THEOLOGICA XAVERIANA - VOL. 63 No.175 ENERO-JUNIO*, 173-198.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2001). *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico II*. Barcelona: Herder.
- Rousseau, J. J. (1983). *El Contrato Social*. Madrid: Los Grandes Pensadores SARPE.
- Rubio, J. M. (1998). ¿Resurgimiento religiosos vs secularización? *Gazeta de Antropología* 14, 03, 1-25.
- Sanchez, R. (18 de 08 de 2015). *Alemania, desbordada por los refugiados*. Obtenido de El Mundo: <http://www.elmundo.es/internacional/2015/08/18/55d327e8e2704e25458b4583.html>
- Semán, P. (2007). La Secularización dentro de los científicos del Mercosur. En M. Carozzi, & C. C. (coords), *Ciencias sociales y religión en América Latina* (págs. 41-59). Buenos Aires: Biblos.
- Shmuel , E. ( 2000 ). Multiple Modernities. *Daedalus Winter 129, 1; Research Library Core*, 1-29.
- Sire, J. w. (2004). A Separate Universe: New Age. En J. W. Sire, *The Universe Next Door* (págs. 162-210). Illinois: InterVarsity Press.
- Sloterdijk, P. (2001a). *Das Menschentreibhaus: Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie*. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.

- Sloterdijk, P. (2001b). *Extrañamiento del Mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2002). *En el Mismo Barco*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003). *Experimentos con Uno Mismo, una conversación con Carlos Oliveria*. . Valencia: Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2004). *El Palacio de Cristal*. Obtenido de [http://www.cccb.org/rcs\\_gene/petersloterdijk.pdf](http://www.cccb.org/rcs_gene/petersloterdijk.pdf)
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas Para el Parque Humano*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2007a). *En el Mundo al Interior del Capital, para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2007b). Zivilisiert euch endlich! *Cicero Magazin für Politische Kultur*, <http://www.cicero.de/weltb%C3%BChne/zivilisiert-euch-endlich/38395>.
- Sloterdijk, P. (2010). *Ira y Tiempo: ensayo psicopolítico*. España: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011a). *El Celo de Dios: sobre la lucha de los tres monoteísmos*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011b). *El Desprecio de las Masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2011c). *Sin salvación*. Madrid: Akal.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de Cambiar Tu Vida, Sobre Antropotécnica*. Valencia: Pre-textos.
- Sloterdijk, P., & Kasper, W. (2007). *El retorno de la religión, una conversación*. Oviedo: KRK Ediciones.
- Sloterdijk, P., & Macho, T. (2014). *Gespräche über Gott, Geist und Geld*. Germany: Herder.
- Sloterdijk, P., & Žižek, S. (2011). La quiebra de la Civilización Occidental. *Revista de Cultura, Política y Economía*, [http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/politica-economia/La\\_quiebra\\_de\\_la\\_civilizacion\\_occidental\\_0\\_539346069.html](http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/politica-economia/La_quiebra_de_la_civilizacion_occidental_0_539346069.html) .
- Steudel, N. (2014). Fascinación por la yihad. *Deutsche Welle*, <http://www.dw.com/es/fascinaci%C3%B3n-por-la-yihad/a-17857329>.
- Univision, C. (20-22 de septiembre de 2015). *Visita del Papa a Cuba y Estados Unidos*. Obtenido de <http://huelladigital.univisionnoticias.com/liveblog-visita-papa-cuba-eeuu/>
- Usi, E. (2009). Sloterdijk: la religión sustituye a la seguridad social en EEUU. *Deutsche Welle*, <http://www.dw.com/es/sloterdijk-la-religi%C3%B3n-sustituye-a-la-seguridad-social-en-eeuu/a-4437263>.
- Vallejo, F. (2007). *La Puta de Babilonia*. Bogotá: Planeta.
- Vásquez-Rocca, A. (2009). Sloterdijk y Heidegger: A propósito de un libro de Carla Cordua. *Revista de Filosofía Volumen 65*, 207-214.
- Vásquez-Rocca, A. (2011). La Posmodernidad. Nuevo Régimen de Verdad, Violencia. . *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* , 1-16.
- Vattimo, G., Mardonés, J., Urdanibia, I., Fernandez del Riesgo, M., Maffesili, M., Savater, F., . . . Ortiz-Osés, A. (1990). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.

Velasco, F. D. (2002). *Miedo y Religión*. Madrid: Ediciones del Orto.

Xirau, R. (2011). *Introducción a la Historia de la Filosofía*. México: Universidad Autónoma de México, textos universitarios.