

NOMBRAR LO INNOMBRABLE. LA QUERELLA EN TORNO AL CONCEPTO DE RELIGIÓN POLÍTICA PARA DEFINIR LOS TOTALITARISMOS

NAMING THE UNNAMEABLE. THE DEBATE
CONCERNING THE CONCEPT OF POLITICAL
RELIGION TO DEFINE THE TOTALITARISMS

GASTÓN SOROUJON ·

Investigador Adjunto del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario (Argentina).

E-mail: gsouroujon@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo se propone presentar un episodio en el devenir histórico del concepto de Religión Política como herramienta interpretativa de los totalitarismos, el período en el cuál el concepto comienza a ser cuestionado por parte de intelectuales reconocidos. Debate en torno a la legitimidad del concepto que pensamos debe ser comprendido como un capítulo de dos de las querellas fundamentales de la modernidad: la querella en torno al significado de la secularización y en torno al status de la ciencia política. Capítulo que ha sido ignorado por los historiadores que han generado el presente renacer del concepto. A través de estos lentes se analizarán los argumentos principales de los pensadores que han participado de este debate: Aron, Arendt, Kelsen y Voegelin.

Registro bibliográfico

SOROUJON, GASTÓN «Nombrar lo innombrable. La querella en torno al concepto de Religión Política para definir los totalitarismos», en: ESTUDIOS SOCIALES, revista universitaria semestral, año XXIX, n° 56, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, enero-junio, 2019, pp. 107-129.

Abstract

This paper intends to present an episode in the historical development of the concept of political religion as an interpretive tool of totalitarianisms, the period in which the concept begins to be questioned by recognized intellectuals. Debate around the legitimacy of the concept that should be understood as a chapter of two of the fundamental disputes of modernity, the quarrel about the meaning of secularization and about the status of political science. Chapter that has been ignored by the historians who have generated the present rebirth of the concept. Through this glass we will analyze the main arguments of the thinkers who have participated in this debate: Aron, Arendt, Kelsen y Voegelin.

Descriptores · Describers

Religión Política / Totalitarismo / Secularismo / Ciencia Política
Political Religion / Totalitarianism / Secularism / Political Science

Recibido: 15 / 01 / 2018 **Aprobado:** 06 / 04 / 2018

La vida de gran parte de los conceptos en las ciencias sociales es un proceso singular signado por momentos de flujo y de reflujo, por apariciones reveladoras y olvidos prolongados, hasta que múltiples circunstancias permiten que sean desenterrados. El concepto de «religión política» es un caso paradigmático de estos sinuosos destinos. Articulado en las décadas de 1930 y 1940 para dar cuenta de las experiencias totalitarias, a partir de la década del 1960 es relegado al ostracismo, entre otras cosas porque los estudios en torno a estos fenómenos se orientaron más a las estructuras políticas y económicas, dejando de lado el comportamiento de las masas y sus imaginarios (MUSIEDLAK, 2010: 78). No es casual, entonces, que el renacer de esta perspectiva para estudiar los totalitarismos no venga de la ciencia política, engeñecida en esos años por el behaviorismo, sino de los historiadores, particularmente los medievalistas (MUSIEDLAK, 2010: 78). Quienes no limitan la mirada a la estructura jurídica, económica y política del estado totalitario, sino que se introducen en la vida interna de estos fenómenos, sus festivales, sus ritos, sus símbolos (EHRET, 2007). Fue el trabajo de Mosse *La nacionalización de las masas* de 1975 el antecedente más importante de este renacer, en donde concibe la «nueva política» propia de la sociedad de masas como una estetización de la política, como una religión secular expresada mediante una liturgia, *nueva política* cuyo punto culminante es el nacionalsocialismo (MOSSE, 2007: 32)¹.

Sin embargo, es en la década del 1990 con la aparición del artículo de Gentile «Fascism as a Political Religion» cuando se inaugura un verdadero *boom* de investigaciones que vuelven a pensar las experiencias extremas del siglo XX a partir de la categoría de «religión política». Este renacer, como el mismo autor lo expresa (GENTILE, 2004: 337), coincide con la caída de la URSS y el resurgimiento de los estudios sobre el totalitarismo² y con nuevos fenómenos de sacralización políti-

1] Se debe remarcar que en repetidas oportunidades Gentile (GENTILE, 2004, 2006) subraya las diferencias entre su perspectiva y la de Mosse. Para el historiador italiano la estetización de la política trabajada por Mosse no siempre expresa una sacralización de la política.

2] Como lo demuestra Traverso, las categorías de «totalitarismo» (TRAVERSO, 2001) y, más recientemente, de «fascismo» (TRAVERSO, 2005) también están surcadas por una historia de debate en torno a su legitimidad. Particularmente por la capacidad analítica que podrían ostentar para dar cuenta de experiencias tan disímiles y por la operación política ideológica que podría esconderse detrás de esta pretensión. Si bien no ignoramos este debate y no anhelamos naturalizar categorías tan complejas, en el presente trabajo sólo nos concentraremos en el debate en torno a la categoría de «religión política».

ca³ en el mundo contemporáneo, en particular el fundamentalismo islámico. La magnitud de este *boom* se evidencia en la cantidad y calidad de pensadores que recuperan la categoría de «religión política»: Sironneau, Burleigh, Payne, el mismo Griffin quien primeramente crítico la categoría para luego reconocer su relevancia (SIRONNEAU, 1993; BURLEIGH, 2013; PAYNE, 2005; GRIFFIN, 2005). A lo que debemos añadirlos tres volúmenes editados por Maier (MAIER, 1996a, 1997, 2003) fruto de distintos coloquios y publicaciones especializadas en torno al fenómeno que surge en el año 2000, *Totalitarian Movements and Political Religion*, que luego pasaría a llamarse *Political, Religion & Ideology*.

Con el renacer de este concepto a fines del siglo xx han germinado muchos trabajos que analizan detalladamente las distintas perspectivas desde las que se pensó la categoría durante los años de consolidación de la misma desde fines de 1930 hasta la década de 1950 (MAIER, 1996b; SEITSCHKEK, 2003b; GORDON, 2011; GENTILE, 2006; BOX, 2006) y las obras fundamentales del periodo, en particular las de Voegelin y Aron. Sin embargo, hay un capítulo en el debate de este concepto que se ha dejado de lado, los argumentos críticos en torno al uso de esta categoría durante las décadas de 1950 y 1960. Una reflexión que no se origina, como en los años anteriores, del rechazo de autores confesionales a atribuir la condición de religión a los totalitarismos, sino que proviene de dos de los intelectuales más destacados de la época Hannah Arendt y Hans Kelsen. No obstante, las dos obras críticas de este último (KELSEN, 2006; KELSEN, 2015) han sido publicadas póstumamente, podemos aventurar que estos trabajos eran síntomas de una transformación en la percepción del mundo intelectual, que evidenciaba ciertos límites en la comprensión de las experiencias totalitarias a partir de la figura de la religión, lo que puede explicar el ostracismo que la categoría padeció a partir de la década de 1960.

3) Analíticamente es preciso distinguir los fenómenos de sacralización política con las diferentes amalgamas entre religión tradicional y política, como la religión politizada en la cual un régimen político específico utiliza la religión tradicional para legitimarse (LINZ, 2006), y la politización de lo religioso o teocracia, en donde se quiere imponer los principios de una religión tradicional al conjunto social. No obstante lo dicho, Moro (MORO, 2013) advierte que la politización de la religión, en particular en el seno de la Iglesia Católica en la era de los totalitarismos, es una respuesta a la secularización de la política y a las experiencias de sacralización política en Europa. En este contexto, la Iglesia católica acentúa sus aspiraciones a lo total adoptando los métodos de los movimientos de masas.

Una lectura más profunda de este debate nos permite identificarlo como un episodio de lo que Monod denomina «la querella de la secularización», querella que recorre gran parte de la historia intelectual moderna en donde se enfrenta dos concepciones: por una parte, una secularización como «transferencia» de contenidos, esquemas, modelos, del campo religioso al secular, por la cual el mundo moderno sería no un espacio emancipado del cristianismo sino un cristianismo secularizado (MONOD, 2002: 41). Concepción que incluye desde la genealogía conceptual de Schmitt (SCHMITT, 2005), hasta la concepción de la filosofía de la historia como dependiente de la teología de Löwith (LÖWITH, 2007). Las definiciones de «religión política» de Gentile y Sironneau aún abrevan en esta fuente:

«The introductory remarks of my interpretation of fascism as a political religion were the reconsideration of the relation between secularization and sacralisation in modern society. This postulated, instead of a progressive disappearance of the sacred, a constant process of the sacralisation of politics» (GENTILE, 2004:345).

A esta interpretación se le opone la secularización como «liquidación», como retirada de los fundamentos religiosos en el mundo moderno. Perspectiva que se materializa en la crítica de Nietzsche a la religión y a los distintos sustitutos de ésta. Pero fundamentalmente en la crítica de Blumenberg a la secularización como transferencia, tras su apuesta por las discontinuidades entre el cristianismo y la modernidad y la legitimidad autónoma de la última (BLUMENBERG, 2008). Considero que el registro de esta querella es el más rico para leer el debate en torno a la validez del concepto de «religión política». Desde este registro podríamos leer los aportes de Aron y Voegelin dentro de la secularización como transferencia, aunque éste último tenga una concepción negativa de la secularización, y comprender a Kelsen y Arendt como defensores de una secularización como liquidación, principalmente al primero.

Esta querella a su vez se relaciona con una querella secundaria, en donde el debate gira en torno al estatus epistemológico y metodológico de las ciencias sociales y la ciencia política en particular. Querella que presenta otro alineamiento de los actores, en tanto que Voegelin y Arendt son críticos del positivismo, Kelsen y Aron son partidarios de una ciencia social desprendida de cualquier elemento metafísico e incluso valorativo. Disputa por lo tanto en dos frentes que se complejizan con la trama de afinidades y desprecios personales que acompañan a varios de los actores de esta escena.

En el presente trabajo procuraremos profundizar, analizar y comparar los argumentos principales de este capítulo de la historia del concepto de «religión política» que ha quedado silenciada a pesar de la vasta producción que a partir de fines del siglo xx esta noción suscitó. Tratando de sopesar los distintos fundamentos a partir de los cuales Kelsen y Arendt rechazaban la pertinencia de este concepto, contextualizándolo en el seno de las distintas querellas en la que se inscriben. Debates que son fundamentales, en primer lugar, porque nos permite reconstruir las distintas capas de significación con la que nos llega en la actualidad la categoría de «religión política»; en segundo lugar, porque es un momento crucial en el que se explicita las múltiples caras de dos de las querellas más relevantes de la historia del pensamiento moderno; y en tercer lugar, porque nos colocan en el escenario singular en que las mentes más lúcidas de la época reflexionan ante la difícil tarea de explicar, de nominar, un fenómeno totalmente inédito que marcó sus vidas personales. En consecuencia, antes de introducirnos en las críticas de Kelsen y Arendt, es menester recuperar brevemente las tesis principales que Voegelin y Aron desarrollaron.

I. UN MONSTRUO INÉDITO: RELIGIÓN POLÍTICA Y TOTALITARISMO

Si seguimos el trabajo de Seitschek (SEITSCHEK, 2003a) el término «religión política» hace su aparición por primera vez en el siglo xvii en la *Metafisica* de Campanella, entendido como la utilización de la religión tradicional para fines políticos en un registro muy cercano a la visión instrumental de la religión que había articulado en el siglo xvi Maquiavelo. Sin embargo, una genealogía del concepto nos conduce a los dos momentos claves en los que la política moderna cobra su fisonomía. En primer lugar, la Revolución Francesa que a los ojos de sus contemporáneos es vista como una «religión política», en ese contexto Wieland usa el término para describir el adoctrinamiento de los ejércitos revolucionarios y Condorcet para denunciar la educación revolucionaria de los niños que genera en ellos un entusiasmo ciego (BOX, 2006; BURRIN, 1997). Tocqueville, años más tarde en *El antiguo régimen y la revolución*, despliega un paralelismo entre la Revolución Francesa y las revoluciones religiosas que tendrá varios puntos de contactos con reflexiones posteriores en torno a los totalitarismos. Tocqueville (TOCQUEVILLE, 1996) será también el primero que piensa al islam como ejemplo de esta nueva «religión política», como lo hará Monnerot (MONNEROT, 1968) en el siglo xx para entender el comunismo.

El segundo momento se da entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando la extensión del sufragio universal da vida a los partidos políticos de masas, en particular al socialismo. En este orden, autores como Pareto, Le Bon y Michels interpretaban al socialismo como una nueva religión (ANGENOT, 2010) por la invulnerabilidad ante cualquier discusión racional (PARETO, 1987) y por la adhesión religiosa que generaban los líderes en las masas (MICHELS, 2003). Más significativo aún, como sugiere Gentile, fue que los mismos protagonistas de estos movimientos lo concebían como manifestaciones de una nueva religión secular, como Gramsci quien proclamaba en 1916 que el socialismo era la nueva religión que debía destruir al cristianismo (GENTILE, 2000). Finalmente, con la Primera Guerra Mundial los elementos de sacralización política se multiplicaron, el escenario bélico mismo generó materiales para la construcción de la «religión política» de los futuros totalitarismos, aunque lo que primó en este contexto fue la politización de las religiones tradicionales (GENTILE, 2000 y 2001).

El advenimiento del fascismo, el nazismo y el comunismo en la vida política europea fue percibido tempranamente por los testigos más lúcidos como un fenómeno novedoso que no podía ser comprendido con las herramientas conceptuales del pasado. Las categorías de despotismo, autocracia y tiranía mostraban su insuficiencia, lo que estimulaba a los intelectuales a imaginar nuevos conceptos. En este contexto, se debe subrayar que las categorías de totalitarismo y de «religión política» nacieron en el mismo momento y como conceptos gemelos, en principio para describir el régimen de Mussolini, no obstante el devenir de ambos luego se bifurcó. Incluso fueron los mismos pensadores antifascistas como Giovanni Amendola y Luigi Sturzo los que dieron vida a ambos conceptos (TRAVERSO, 2001). Como marca Box, el nacimiento conjunto de estas dos ideas da cuenta de la necesidad por quienes presenciaban la emergencia de las dictaduras europeas de la búsqueda de términos que resaltasen el carácter excepcional de aquellos regímenes políticos (BOX, 2006: 200). El camino en común de ambos conceptos también se replica en la apropiación que el fascismo hace de los mismos, se autoproclamaba como totalitario, como negación del liberalismo político y de la división entre estado y sociedad (TRAVERSO, 2001); y a su vez se autoproclamaba como una concepción religiosa en la que el hombre establecía una relación inmanente con una ley superior y con una voluntad objetiva que trascendía al individuo (MUSIEDLAK, 2010: 75).

Podemos afirmar que durante las décadas del 1920 y 1930 nos encontramos ante un primer período de caracterización de las experiencias totalitarias como religio-

nes políticas, en el cual primaron definiciones puramente descriptivas carentes de un desarrollo teórico riguroso que las sustentara. En esta primera instancia, gran parte de los intelectuales que evidenciaban el sentido religioso de los totalitarismos escribían desde las tradiciones de las religiones tradicionales: catolicismo y protestantismo, y señalaban a estas nuevas experiencias políticas como una amenaza para sus creencias (GENTILE, 2006: 70). Autores que no eran confesionalmente neutros y cuyo objetivo principal era manifestar la perversión ideológica de estos regímenes frente a las auténticas religiones, por eso utilizaban conceptos como seudoreligión, falsas religiones o religiones sustitutas (GENTILE, 2006; DUCH, 2014).

El segundo período, que comienza a fines de la década del 1930 y se extiende hasta la década del 1950, se caracterizó por un mayor esfuerzo conceptual y complejas elaboraciones teóricas, es el momento en que el concepto es resignificado por académicos, en particular filósofos y sociólogos, y su circulación se hace más fluida. Voegelin y Aron serán los autores fundacionales de esta nueva etapa, el primero con la publicación de «religión política» en 1938 y las publicaciones en la década de 1950 en torno al gnosticismo, y el sociólogo francés con sus artículos durante la Segunda Guerra en *La France Libre*, donde prefiere utilizar el concepto de Religión Secular⁴. Además de estos trabajos cabe destacar las distintas publicaciones de Gurian, que desde inicios de los años treinta hasta su muerte en 1954 utiliza las categorías de «religión secular», «religión política» y «religión totalitaria» (GURIAN, 1952, 2001), y los aportes originales de Monnerot y Talmon durante la década de 1950 (MONNEROT, 1968; TALMON, 1956, 1960).

II. VOEGELIN Y ARON: DE LA «RELIGIÓN» POLÍTICA A LA RELIGIÓN «POLÍTICA»

Eric Voegelin y Raymond Aron son los dos autores ineludibles en cualquier escrito que procure comprender las raíces del concepto que estamos trabajando. Sin embargo, amén que ambos consideraban críticamente las experiencias totalitarias, sus perspectivas teóricas y políticas los llevarán por caminos disímiles. La

4] En 1939 Aron utiliza la categoría de «religión política» en su reseña del libro de Elie Halevy *L'Ère des tyrannies* y en su artículo «Bureaucratie et fanatisme» de 1941, luego en «L'avenir des religions-séculières» de 1944 prefiere el uso de Religión Secular, ya en 1955 en *El opio de los intelectuales* hablará de una Religión de Reemplazo (MUSIEDLAK, 2010: 76).

concepción anti-ilustrada y conservadora del primero señalará que el problema de las Religiones Políticas es su carácter secular que distorsiona la verdadera religión, en tanto que Aron concebía, desde la tradición liberal ilustrada, que el problema más grande es el elemento religioso que impregna con su intolerancia y dogmatismo a la esfera política (LECOULTRE, 2016). Por lo que, a pesar de que ambos se posicionen dentro de la perspectiva de la secularización como transferencia, le otorgarán un significado distinto a este proceso. A su vez, sus visiones epistemológicas contrarias también incidirán en su evaluación sobre la «religión política».

1. Voegelin: «religión política» y gnosticismo

En 1938 Voegelin publicó *Las religiones políticas*, un ambicioso proyecto en donde desarrolló una suerte de filosofía de la historia marcada por la secularización cuya consecuencia final son los totalitarismos. La secularización es interpretada como un movimiento decadente en el cual lo sagrado no se disuelve, se desplaza. Consecuentemente, estas experiencias no son como algunos testigos de la época consideraban un regreso a la barbarie medieval, sino un producto moderno (VOEGELIN, 2014: 24), a pesar de haberse manifestado en la antigüedad. Este desplazamiento se origina cuando un elemento natural, inmanente, ocupa el lugar de Dios como fuente de explicación del ser, cuando algo real se convierte en sagrado deviene un *ensrealissimum*, lo real por antonomasia (VOEGELIN, 2014: 32). Contrariamente a otros pensadores cristianos, este proceso de inmanentización de lo divino no implica la negación de la condición de religión, para Voegelin la idea de religión está atada a la experiencia fenomenológica de las personas con lo sagrado que puede manifestarse en torno a distintas entidades, es verdad que las religiones intramundanas son una patología, una perversión de las ultramundanas:

«Los seres humanos pueden dejar que los contenidos mundanos se desarrollen hasta borrar del horizonte los conceptos de mundo y Dios, pero lo que no pueden hacer es borrar la problematicidad de su propia existencia. Esta continua viva en el alma de cada individuo, y cuando Dios queda eclipsado del mundo, son los contenidos del mundo los que devienen dioses» (VOEGELIN, 2014: 58).

La primera expresión de este fenómeno de «religión política» se sitúa en el culto al Sol profesado en el antiguo Egipto y especialmente en el desarrollo que

siguió con Akhenaton⁵, luego en la modernidad se va a ir encadenando con las teorizaciones de Hegel y Hobbes principalmente. Los bazos de comunicación que facilitan la constitución de entidades sagradas intramundanas, el paso de las religiones tradicionales a las religiones políticas, es la utilización de un conjunto de símbolos de origen sagrado que son resemantizados en el seno de las religiones políticas: Jerarquía: que permite estructurar la legitimidad de la dominación de unos hombres sobre otros; *Ekklesia*: que permite la autopercepción de la comunidad como unidad dotada de un centro existencial situado dentro de ella misma; Apocalipsis: que es un símbolo que continua vivo en las filosofías de la historia moderna, particularmente en la dialéctica de Hegel y de Marx, en el Tercer Reich del Nacionalsocialismo y en la tercera Roma de los fascistas. Teorizaciones que implica una traducción de la especulación de Joaquin de Fiore sobre una tercera fase de la historia por venir (VOEGELIN, 2014: 50).

En la década de 1950 Voegelin reemplazó la categoría de «religión política» por la de gnosticismo, e indicó que todas las patologías que inundan la modernidad, en las que incluye los totalitarismos, el liberalismo, la democracia y el positivismo, tienen sus orígenes en el movimiento gnóstico medieval. Éste se encuentra caracterizado principalmente por la creencia en que es posible la salvación del mal en este mundo y que el orden del ser tiene que ser transformado en un proceso histórico que lleve de un mundo miserable a uno mejor, constituyendo la acción humana el medio para esta transformación (VOEGELIN, 2014: 128). El gnosticismo también implica una serie de símbolos que se traducen luego en los movimientos de masas: la idea de la posibilidad de perfección mundana, la idea del tercer milenio, la figura del profeta como aquel que conoce la fórmula para redimir al mundo. Es decir, la raíz de las escatologías modernas, que vislumbran el paraíso en la vida terrenal y que conciben la historia de forma teleológica, se halla en el gnosticismo. La esencia de la modernidad es el crecimiento en su seno de manifestaciones gnósticas, (VOEGELIN, 2006: 155) de estas desvinculaciones con la trascendencia reemplazadas por la fe en la capacidad del hombre y de instancias mundanas, esencia que se materializa en su totalidad con los totalitarismos: «El totalitarismo, definido como el dominio existencial de los activistas gnósticos, es la forma final de la civilización progresista» (VOEGELIN, 2006: 161).

5] Para un análisis de la concepción de Voegelin en torno a la «religión política» del antiguo Egipto ver SEITSCHKE (2003b).

Contrariamente a Arendt para quien el totalitarismo es una figura totalmente inédita y sin precedente, que no contempla ningún vínculo con anteriores formas políticas, lo que no significa que sea un mero accidente susceptible de ser comprendido ahistóricamente (ARENDR, 1999); Voegelin nos propone pensarlo como resultado de un largo proceso que se origina en la antigüedad o en el medioevo, como el corolario final de un proceso de secularización visualizado de forma peyorativa. Lectura que inhibe pensar cualquier diferencia sustantiva entre las experiencias totalitarias y otras formas de movimientos políticos e intelectuales modernos, las primeras sólo estarían signadas por una mayor radicalización, por llevar hasta los extremos su condición de «religión política». Las consecuencias de la inmantización son diferentes manifestaciones ónticas de una ontología común (VOEGELIN, 2014: 143) propia de la modernidad, cuya expresión más acabada serían los totalitarismos.

Con su lectura de estas experiencias como expresiones gnósticas a partir de la década de 1950, Voegelin resignificó la hipótesis de la secularización como transferencia, ya que los totalitarismos no solo transfieren lo sagrado de un plano trascendente a uno inmanente sino que su raíz gnóstica los erige como una herejía cristiana. La modernidad y los movimientos totalitarios, constituirían entonces un cristianismo desviado y no un cristianismo secularizado (VOEGELIN, 2006: 133). Lo que explica la razón de que la categoría de «religión política» sea reemplazada en sus trabajos por la de gnosticismo moderno o religión sucedánea. Considerar a los totalitarismos como herejías implica por una parte la necesidad de volver a la verdadera religión como salida del terror, ya que desde las herramientas modernas no se puede responder a estas experiencias pues comparten el pecado de origen. Sin embargo, tal como criticara Kelsen, pensar las expresiones científicas y políticas modernas como herejías, es también una operación por la cual se las deposita en una esfera de discusión religiosa deslegitimándolas ante la verdadera religión.

2. Raymond Aron: el espectador de las religiones seculares

Si bien la utilización de la categoría «religión política» aparece tempranamente en la obra de Raymond Aron, en su reseña al escrito de Halévy *La era de las tiranías* en 1939, el corpus principal sobre el que nos detendremos son dos artículos escritos desde el exilio inglés en *La France Libre*: «Bureaucratie et fanatisme» de 1941 y «L'Avenir des religions séculières» de 1944, artículos que se complementan con *El opio de los intelectuales* de 1955. En Aron no nos encontramos con el desarrollo

de una teoría homogénea en torno a la «religión política» de la magnitud de la de Voegelin, estos textos lindan en la frontera entre lo académico, lo periodístico y las batallas político-intelectuales. Sin embargo, es factible reconstruir su percepción, operación que nos permite encontrar una definición del concepto que parte de premisas distintas del filósofo alemán.

En tanto Voegelin definía la religión en términos fenomenológicos, una constante antropológica anclada en el deseo de completitud innata del ser humano, que posibilita que con la secularización lo sagrado se transfiera desde la esfera trascendente a una inmanente. Aron piensa la religión en la misma línea que lo había hecho Durkheim, en términos funcionales, la religión como sistema de creencias que reafirma la identidad colectiva y permite al individuo comprometerse con una comunidad de pertenencia (GENTILE, 2006). Lo religioso sería una mera función, en el pasado realizada por las religiones tradicionales y en el siglo XX por las ideologías políticas. Como podemos observar, más allá de esta diferencia, ambos autores se inscriben en la tesis de la secularización-transferencia, en Voegelin se transfiere la experiencia de lo sagrado, en Aron la función de la religión.

Ya en el primer artículo de *La France Libre* de 1941 se encuentran elementos que dan cuenta de esta definición, el nacionalsocialismo era definido a partir de la conjunción de dos elementos: la organización burocrática y la fe irracional, una absolutización de la vida burocrática que genera como contracara manifestaciones colectivas de fervor religioso. El elemento irracional funciona como válvula de escape ante la jerarquía y la racionalización total, lo que posibilita encontrar una comunidad de relaciones humanas contraria a las relaciones abstractas que impera con la burocracia: «Il semble qu'au double aspect des tyrannies, bureaucraties et fanatisme, correspondent les deux familles d'esprit sensibles au maléfice nazi» (ARON, 1990a: 461). Aron se instala sobre los hombros de Weber, al puntualizar que el máximo desencantamiento del mundo que trae una dominación totalmente burocratizada debe responder al problema de la pérdida de sentido con un elemento irracional, afectivo, que conecte a los miembros de la comunidad entre sí y con su líder. Si bien estas necesidades sentimentales son propias del mundo moderno, en el contexto del nacionalsocialismo se da origen a una «religión política», al proponerles a esos hombres dispuestos a marchar juntos un enemigo causante de todo mal, un profeta que genera confianza y fervor, y un conjunto de principios simples que responden a reivindicaciones inmediatas y aspiraciones profundas de la colectividad. Es decir, la «religión política» explota

esta necesidad de afectividad a partir de tres elementos: doctrina maniquea, liderazgo carismático y eslogan político.

Es en el artículo de 1944, «L'Avenir des religions séculières»⁶, cuando Aron desarrolla más profundamente su hipótesis y saca a relucir todas las consecuencias de la misma. En este texto define la «religión secular» como doctrinas que ocupan en el alma de los contemporáneos el lugar de la fe desvanecida, doctrinas que sitúan aquí abajo en un futuro lejano la salvación de la humanidad en la forma de un orden social por crear, relacionando a todos los actos, cosas y hombres con este fin último (ARON, 1990b: 926). Definición que así planteada no difiere tanto de la de Voegelin, pero incorpora un matiz que la lleva por un camino opuesto, lo religioso se asimila a una función, a saber: poner los valores más alto que da a la vida humana orientación: «Llena, en el alma individual y en el alma colectiva, alguna de *las funciones* que el sociólogo atribuye de ordinario a las religiones» (ARON, 1967: 258, destacado en el original).

La complejidad de mundo, el avance de la ciencia, la incertidumbres provocadas por las sucesivas crisis, erosionan la capacidad de las religiones tradicionales y sus instituciones de dar respuestas, de provocar creencias, de arraigar una comunidad, de ofrecer un sistema unificado, las religiones seculares ofrecen un sustituto a este poder, al articular valores últimos. Aron reconocerá en su obra posterior que también el nacionalismo y la democracia han obrado como sustitutos de vacío, en este sentido todos los movimientos políticos presentarían un carácter religioso, pero no una esencia religiosa como el comunismo, ya que no generan este fanatismo (ARON, 1967: 259).

El fanatismo nos introduce a otra dimensión interesante en la definición de Aron, si Voegelin criticaba la «religión política» por el elemento secular que lo alejaba de la religión verdadera, Aron desde una mirada ilustrada parece criticarla por reproducir la violencia primitiva que acompaña a lo religioso. La intolerancia y la necesidad de generar guerras no es un invento de las religiones totalitarias⁷, la ferocidad para con las herejías, las ortodoxias, la mitología de una grupo elegido,

6] Título que evoca el escrito de Freud *L'Avenir d'une illusion* (El porvenir de la ilusión) en la cual se comparaba al nacionalismo como una ilusión similar a la religiosa (GORDON, 2011:140).

7] «Il serait absurde de reprocher aux religions séculières d'organiser l'intolérance et de répandre la guerre. Après tout, les religions de salut, aux époques où elles exerçaient un empire indiscuté sur les âmes, ne montraient pas moins d'intolérance» (ARON, 1990b : 947).

son todos elementos heredados de las religiones tradicionales. En este orden, la secularización-transferencia implica, por una parte, la aptitud de movimientos políticos para suplir funciones anteriormente desempeñadas por la religión, pero por otra la incorporación de una violencia que cambia su objeto pero no su lógica formal. Sin embargo, contrariamente a lo que opina Gordon (GORDON, 2011: 142), Aron no ignora los logros en términos morales de las religiones tradicionales, que las religiones seculares parecen desacreditar.

Para finalizar, Aron reconoce que las religiones seculares manifiestan una doble debilidad frente a las tradicionales, si bien se estructuran como una escatología, como una secularización del milenarismo cristiano. En primer lugar, son religiones de salvación colectiva no individual, por lo que son incapaces de ofrecer al individuo el mismo consuelo que las religiones tradicionales. En segundo lugar, al depositar el paraíso en la tierra deja ver pronto las inconsistencias (ARON, 1990b: 947), la inmanentización de la promesa de salvación incorpora una fecha de caducidad a las promesas redentoras de las religiones seculares que, más allá de los argumentos *ad hoc*, la erosionan.

III. ARENDT Y KELSEN: LA IMPOSIBILIDAD DE UNA RELIGIÓN SIN DIOS

La utilización del concepto de «religión política» para pensar los totalitarismos fue rechazada por aquellos que pensaron la secularización no como un proceso de transferencia, sino como una ruptura que obligaba a pensar la originalidad de los fenómenos modernos. En este orden, atribuir a estas experiencias un carácter religioso, no constituía sólo un desacierto teórico y metodológico, sino que les otorgaba de forma inapropiada una ligazón con los fenómenos más respetado de la experiencia humana, les daba un velo de dignidad. Arendt y Kelsen concordan en lo problemático que es definir la religión sin una idea de Dios, premisa común que abre, sin embargo, la puerta a dos construcciones críticas diferentes. En Arendt, principalmente una crítica al funcionalismo (que a los ojos de ella es común a todo el pensamiento sociológico); en el caso de Kelsen, a toda forma de pensamiento que no ostente precisión en los límites conceptuales con que construye las categorías y fundamentalmente que esté conectada con la metafísica. La pesadilla positivista que Arendt vislumbra como responsable de los problemas congénitos de este concepto, es la luz de claridad que Kelsen ve para salir del problema.

1. Arendt: cuando la religión no es ideología

1953 fue un año productivo para Arendt, el artículo «Ideology and Terror: A Novel Form of Government», que luego se convertiría en el capítulo 13 de *Los orígenes del totalitarismo*, fue publicado en *Review of Politics*, y aparece en la revista *Confluence*, cuyo secretario de redacción era Henry Kissinger, el artículo «Religión y Política». Ambos textos leídos en conjunto pueden ser comprendidos como un ataque al concepto de «religión política». Ataque que se encuentra de forma más explícito en el segundo escrito, en el cual concentra muchas de sus críticas a Monnerot, quien representa en la economía de este texto la personificación de su desdén a la sociología (BAEHR, 2010). El mismo Monnerot contesta las críticas de Arendt en el número siguiente de *Confluence*, y tras un nuevo escrito de Arendt se cierra el debate.

Monnerot⁸ en su obra *Sociología del Comunismo*, publicado originalmente en 1949, definía al comunismo como una religión secular, una religión que busca en la inmanencia lo que otrora estaba en la trascendencia. Lo peculiar de la obra del sociólogo es que, como anteriormente Tocqueville y luego Bertrand Russell, no encuentra en el cristianismo el arquetipo del comunismo sino en la religión del Corán. El comunismo reproduciría ciertas características del islamismo: en primer lugar, al no reconocer la división de esferas que el cristianismo y el liberalismo habían introducido, al confundir los ámbitos de la religión y la política, este nuevo islamismo permite a los jefes de Estado actuar fuera de sus fronteras como conductores de creyentes, erigiéndose como Estado Universal y Doctrina Universal (MONNEROT, 1968: 60), sólo un marco religioso puede incorporar todas las actividades humanas. En segundo lugar, por su carácter conquistador, el comunismo es visto como una secta religiosa cuyo objetivo es la conquista del mundo (MONNEROT, 1968: 62). Por último, la ideología comunista se expresa como un reemplazo funcional de los mitos religiosos que dirigen las energías y las pasiones de la población, y que operan como un sistema de delirio colectivo que inhibe cualquier refutación.

Allende ser un escrito breve, «Religión y Política» despliega con la distintiva profundidad intelectual de Arendt una gran cantidad de temas en torno a esta problemática. En función de nuestros objetivos nos detendremos en tres puntos

8] Jules Monnerot fue uno de los miembros fundadores junto a Callois y Bataille del College of Sociology en la entreguerras, cuyo objetivo era el estudio de la presencia de lo sagrado en las manifestaciones sociales (BAEHR, 2010: 95).

en los que se resuelve la crítica arendtiana: a) el problema de la secularización, b) el problema de la ideología, c) el problema de la sociología.

Arendt construye un argumento para desligar de la tradición secular moderna a la ideología comunista, la especificidad de la primera es que empapa a la condición humana con la duda, este es el gran quiebre que implica la secularidad, desde el siglo XVII tanto la fe como la incredulidad, la religión como el ateísmo, están atravesados por la duda, la secularidad implica que habitamos un mundo de dudas (ARENDR, 2003: 194). Incertidumbre en torno a las cuestiones trascendentes que es compartida tanto por el creyente como por el ateo. En Arendt la duda opera como condición de la creencia, sólo aquel que duda accede a la creencia, lo que lleva a que la teología considere que el hombre es un ser dotado de razón con la capacidad de realizar preguntas. La ideología comunista se encuentra en la antípoda de este espíritu que caracteriza al ateo y al creyente, pues no habilita la duda, el comunismo no sólo no reconoce la problemática que implica Dios y lo trascendente, sino que a su vez sus certezas construidas a partir de leyes no deja espacio para la incertidumbre, para que el hombre a través de su razón encuentre las frágiles respuestas⁹. Podemos especular que en Arendt nos enfrentamos a una doble ruptura: la secular, que habilita la duda aún en la religión, y la ruptura totalitaria, que amén de haber surgido de occidente ya no pertenece a la tradición secular, lo que explica la fisura entre el mundo libre y el totalitario (ARENDR, 2003: 195). En el totalitarismo el hombre es inmune a las dudas metafísicas, al estar enjaulado en una ideología que pretende conocer todos los misterios del proceso histórico merced a la lógica inherente a una idea (ARENDR, 1999: 569):

«Una ideología, y más que ninguna otra el comunismo en su forma totalitaria políticamente efectiva, trata al hombre como si fuera una piedra en caída libre: está agraciado con el don de la conciencia y por ello es capaz de observar, mientras cae, las leyes newtonianas de la gravitación» (ARENDR, 2003: 195).

Relacionado con lo anterior, la disputa de Arendt contra los defensores de la tesis de la «religión política» se puede evidenciar en su misma noción de ideología

9) Noción que también podemos rastrear en su célebre obra sobre los totalitarismos donde define a la reflexión filosófica inserta en una necesaria inseguridad frente a la explicación total de la ideología (ARENDR, 1999: 571).

totalitaria que introduce en «Ideology and Terror: A Novel Form of Government». Entanto que para Monnerot la ideología comunista es contemplada como una secularización de los mitos religiosos que expresan caracteres irracionales, ilógicos, generando una suerte de delirio colectivo. Arendt presenta una definición alejada de la irracionalidad, la ideología es la lógica de una idea llevada a su extremo que permite despejar todos las incógnitas de la historia, no es un componente sagrado irracional el núcleo que explica la ideología, sino un proceso de deducción lógica que moldea, reordena y reinventa la experiencia y termina engullendo a la propia idea (ARENDR, 1999). Más allá del carácter absurdo de los postulados, la seducción que la ideología ofrece a las masas atomizadas no se asienta en la revelación, ni en la fe del creyente, sino en la consistencia del razonamiento lógico (BAEHR, 2010: 117), elemento necesario para aquellos que viven bajo un sentimiento de abandono en sociedad.

El golpe más duro que Arendt lanza contra Monnerot y otros defensores de la tesis de la «religión política» discurre en el plano epistemológico, ataque que manifiesta las diferencias que la filósofa alemana mantenía con el positivismo y la sociología como disciplina. Con Marx, relata Arendt, nace un método que luego se irá extendiendo en las ciencias sociales, procurar comprender los fenómenos a partir de categorías formales y ahistóricas (lucha de clases, tipos ideales) que ignoran el carácter situado, la sustancia de los fenómenos, procurando acomodar las distintas experiencias en estos moldes. De esta forma, se da vida a una ciencia social con la ambición de igualar a las ciencias naturales, preocupada más por el carácter funcional de los fenómenos, por el rol que cumplen en la sociedad, que por la autopercepción de los actores, lo que genera que ideología y religión puedan ser tratadas como equivalentes funcionales más allá de las evidentes diferencias históricas. Una sociología construida de tal forma reduce la esencia de las cosas a sus funciones, como reflexiona Arendt en su respuesta a Monnerot:

«si bajo determinadas extrañas circunstancias ocurriese que dos cosas diferentes desempeñan el mismo «rol funcional», yo no las pensaría más idénticas de lo que pensaría que el tacón de mi zapato es un martillo cuando lo uso para poner un clavo en la pared» (ARENDR, 2003: 2006).

Esta disciplina no sólo ignora los procesos históricos, sino que también desoye la misma voz de los actores sobre éstos, ante la sospecha de que su visión esta

empañada (tal como la alienación en Marx o el inconsciente en Freud). Precepto que permite desconocer a la misma experiencia soviética cuando se declara no religiosa. Son los sucesivos «epojé» que ignoran el discurso del actor, permiten igualar a Jesús y a Hitler al cumplir ambos la función de líder carismático. El pensamiento en torno a los fenómenos históricos en Arendt debe construirse a partir de distinciones, de límites entre términos, no impuestos arbitrariamente sino a partir de un uso común del lenguaje, sólo así se puede evidenciar la singularidad y especificidad de las distintas experiencias, y sólo de esa manera se pueden realizar comparaciones válidas. El foco puesto por la sociología en la instrumentalidad de los fenómenos, más que en su especificidad, nos inserta en un mundo opaco para los mismos actores y en donde todos los objetos son susceptibles de ser intercambiados y confundidos.

2. Kelsen: la legitimidad de la autonomía moderna

Dos son los escritos principales que Kelsen dedica a desmontar el argumento de la «religión política»: *¿Una nueva ciencia de la política?* escrito en 1954 en respuesta a *Una nueva ciencia de la política* de Voegelin y *Religión Secular* de 1964; ambos marcados por la particularidad de que sólo han visto la luz de manera póstuma¹⁰. Sin embargo, la no aparición pública de estas obras en su época no las desacredita como voz significativa dentro del debate que procuramos reconstruir. En primer lugar, porque la postura de Kelsen sobre las dos querellas trabajadas se puede rastrear y reconstruir a lo largo de su obra. En segundo lugar, porque estos textos condensan de forma representativa la visión de varios intelectuales de la época, lo que explica ciertos puntos de coincidencia con la postura de Arendt. Por último, porque el momento de escritura de ambos textos coincide con el momento de desvanecimiento de la categoría de «religión política», es decir un momento en donde la postura que defiende Kelsen, más allá de su silencio personal, comienza a cobrar hegemonía.

Si en el referido texto de 1954 el objetivo de Kelsen es discutir el retorno de la ciencia política a la metafísica defendida por Voegelin (KELSEN, 2006: 17), en *Religión Secular* nos encontramos ante una obra que se pone en pie de guerra

10] Para un análisis de las razones de Kelsen para no publicar estos trabajos y de la historia de su publicación póstuma ver ARNOLD (2006) y THOMASSEN (2014).

contra todos aquellos que han pretendido descubrir en la filosofía moderna herencias teológicas e interpretar ciertos movimientos políticos, particularmente los totalitarismos, como religiones seculares. Es decir que se posiciona claramente en una de las trincheras de la querella de la secularización, para subrayar que la ciencia moderna es consecuencia de su emancipación con la teología y la religión (KELSEN, 2015: 42). Sólo separada de la religión es posible construir una ciencia objetiva de la sociedad. Objetivo ciclópeo en el que Kelsen analiza las obras de la mayoría de los exponentes de estas hipótesis (Voegelin, Gerlich, Aron, Monnerot, Löwith, Schmitt, Talmon), para mostrar que esta postura tiene su origen en errores metodológicos y de construcción de conceptos y en el interés de algunos de estos pensadores de colocar a las ciencias sociales bajo el gobierno de objetivos políticos e intelectuales concretos. Crítica principalmente dirigida a su antiguo asistente Voegelin, quien a los ojos de Kelsen pretende un regreso al medioevo en el cual la ciencia se halle atada los valores religiosos (KELSEN, 2015: 41).

Di Lucia y Passerini Glazel en su lectura de *Religión Secular* advierten que Kelsen reconoce dos tipos de errores metodológicos que anidan en estas interpretaciones, consecuencia de la elaboración de espurios paralelismos que generan falacias lógicas (DI LUCIA Y PASSERINI GLAZEL, 2015).

Por un lado, estos paralelismos espurios se manifiestan a través de la sobrestimación por parte del investigador de semejanzas y subestimación de diferencias entre dos fenómenos (KELSEN, 2015:55). Problema que encuentra Kelsen en la obra de Aron y de Monnerot, quienes establecen una convergencia entre socialismo y religión por la intensidad de sentimientos que despiertan en torno a una idea, sin indagar en torno a la naturaleza de la misma, en torno al elemento definidor de cada fenómeno que en el caso de la religión es la creencia en Dios. No casualmente Kelsen coincide con Arendt en que a partir de esta premisa no sólo se puede identificar el socialismo con la religión, sino también la ciencia con ésta última (KELSEN, 2015: 63). Aron también comete el error de identificar religión y socialismo por la misma función que ejercen de determinar valores supremos. En este caso, la coincidencia con Arendt es más aparente que real, pues en tanto la filósofa alemana señalaba como culpable de este problema a la tendencia funcionalista de la sociología, el jurista austriaco atribuye a Aron el error de confundir religión con moral, los sistemas morales se basa en valores supremos pero no por ello son necesariamente religiosos, para serlo deben anclar estos valores en una voluntad sobrenatural.

Por otro lado, el uso de un mismo término, de una analogía o metáfora, para establecer una identidad es otra manifestación de estos paralelismos. Confusión que se observa en el concepto de soberano desde el cual Schmitt edifica su teología política, y especialmente en las numerosas lecturas que pretenden inferir a partir del término de progreso utilizado por la filosofía moderna, un origen escatológico religioso de la filosofía de la historia secular. Equívoco que ignora las diferencias entre la idea de progreso cristiana como retorno al primer estadio, y secular como mejora continua de la humanidad, ignora que la filosofía de la historia de Comte y Marx no se asientan en la revelación sino en la predicción científica:

«La teología cristiana interpreta la historia como realización de la voluntad personal e inescrutable de un Dios omnipotente... La filosofía positiva de Comte interpreta la historia como una evolución progresiva determinada por leyes impersonales que se aprenden mediante la observación de hechos» (KELSEN, 2015: 202).

Estos equívocos explican la germinación de categorías inviables, contradictorias, como escatologías secularizadas (que es una escatología sin *éschaton*), teología secularizadas, y fundamentalmente religión secular, categoría imposible pues lo secular excluye lo religioso. Como afirma Kelsen una religión secular, es una religión desreligiozada, lo cual implica que no es religión en modo alguno (KELSEN, 2014: 59). De esta manera, en tanto Voegelin entendía primariamente lo religioso como una experiencia fenomenológica con lo sagrado y Aron como una función social, tanto Arendt como Kelsen conciben lo religioso desde una postura más tradicional, como la creencia en Dios, el elemento definitorio de toda religión es la presencia de una deidad trascendente (KELSEN, 2014: 75; ARENDT, 2003: 198). Eliminar a Dios de la religión habilita estos paralelismos que terminan borrando las fronteras entre lo político y lo religioso.

No obstante, en este escrito Kelsen abre fuego contra una gran porción de los pensadores de posguerra que habían caído en estos errores, desde una visión más amplia podemos entender que es Voegelin su némesis. La asimilación que éste realiza entre positivismo y totalitarismos como expresiones del gnosticismo moderno fue tomada, no sin razón, por Kelsen como un ataque personal (THOMASSEN, 2014: 441), ataque que ya se venía gestando en los trabajos de Voegelin desde 1920. Es por eso que en ambos textos Kelsen minuciosamente se propone deslegitimar la lectura gnóstica de la modernidad realizada por Voegelin. Entre otros puntos,

problematiza la afirmación de que Joaquin de Fiore fuera un gnóstico, al plantear que la gnosis es antisocial y ahistórica por lo que no tendría ninguna relación con las filosofías sociales modernas y con los totalitarismos, y al destacar que la periodización en tres de la historia no tiene su origen en la obra de Joaquin de Fiore sino más bien es un esquema de sistematización. Para Kelsen la identificación del gnosticismo con la ciencia moderna y con la democracia es un recurso del que se basa Voegelin para deslegitimar a esta última, no sólo por colocarla en el mismo nivel que los totalitarismos, sino también, como hemos sugerido en la introducción, el registro religioso permite descalificar al nuevo gnosticismo como hereje y por lo tanto condenarlo al igual que los herejes pasados.

El título del escrito de Kelsen «¿Una Nueva Ciencia Política?» sintetiza el cuestionamiento por la novedad por la que implora Voegelin, en donde se subraya las reminiscencias de éste con el pensamiento reaccionario de De Maistre y De Bonald (KELSEN, 2014:97), en donde la ciencia y la política eran heterónomas de la teología y la metafísica. En este sentido, el peligro no se halla tanto en la capacidad de una ciencia política libre de juicio de valor, que al restringirse a la descripción puede justificar cualquier orden social, como acusa Voegelin, sino más bien en una ciencia política atada a ciertos principios atávicos que condene o haga apología de los órdenes existentes, forma de comprender la ciencia política que tiene un rostro más servil que la primera (KELSEN, 2014: 97).

IV. COMENTARIOS FINALES

El debate en torno al concepto de «religión política» que se gesta en estas décadas, debe ser comprendido en dos niveles, por una parte como una expedición por las distintas significaciones y el devenir histórico de una categoría particular, y por otro como un episodio sintomático de las querellas intelectuales más significativas del pensamiento moderno: qué es la modernidad, cómo deben constituirse las ciencias sociales. Pocos años después de que los totalitarismos dejen de comprenderse como fenómenos religiosos, Bellah en 1967 revive la categoría de «religión civil» para dar cuenta de la democracia norteamericana, dando inicio a un nuevo debate que reproduce algunos tópicos que hemos visitado. En la actualidad nos enfrentamos ante un novedoso esfuerzo intelectual por pensar la relación entre religión y política, lo que se confirma a partir de las nuevas preguntas en torno

a la secularización que han refflorecido en el seno de los medios académicos (TAYLOR, 2007; CASANOVA, 2012), y especialmente para nuestros fines con el *revival* de la categoría de «religión política» de la mano de la historia a fines del siglo XX.

Los distintos participantes de este *revival* han enriquecido la discusión conceptual e histórica en torno a la categoría de «religión política», y realizado una labor de recuperación de autores como Voegelin, Monnerot, Talmon y Aron. No obstante, es casi inexistentes las referencias a los argumentos vertidos por Arendt y Kelsen, hay un olvido en Gentile y compañía de las voces que en su momento cuestionaron la validez del concepto. Para una empresa tan juiciosa como la emprendida por estos historiadores este silenciamiento puede resultar muy oneroso, pues sólo al incorporar estas críticas la historia del concepto estará completa, y el trabajo conceptual cobrará complejidad. Trabajo conceptual más que necesario, dada la relevancia de esta categoría no sólo para dar cuenta de experiencias del pasado sino también para interpretar ciertos escenarios presentes.

Si bien es cierto que las obras de Gentile no pueden ser blanco de la crítica arendtiana a la categoría de «religión política» por desconocer la voz de los actores, pues son justamente estudios que se basan en la autorrepresentación de los mismos, en la literalidad de los discursos (TRAVERSO, 2005: 257), ya hemos comentado como el fascismo italiano se concebía a sí mismo como una concepción religiosa. Ni tampoco puede ser acusado por querer equiparar totalitarismo y liberalismo, en pos de deslegitimar ambas experiencias. Las críticas de Arendt a las equivalencias funcionales y los errores metodológicos señalados por Kelsen, deberían ser repensadas por estas perspectivas. Reflexión en torno a estos cuestionamientos que no deberían generar una negación de la categoría, sino más bien un enriquecimiento de la misma.

Referencias bibliográficas

- ANGENOT, MARC (2010): «Remarques Sur Religions Séculières et Totalitarisme», en: *Discours Social*, vol. XX, pp. 5-38.
- ARENDT, HANNAH (1999): *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- ARENDT, HANNAH (2003): «Religión y Política», en: *Isegoría*, n° 29, pp. 191- 209.
- ARNOLD, ECKHART (2006): «Posfacio. La Nueva Ciencia de Voegelin a la Luz de la Crítica de Kelsen», en: Hans Kelsen, *¿Una Nueva Ciencia de la Política?*, Buenos Aires, Katz, pp. 245-296.
- ARON, RAYMOND (1967): *El Opio de los Intelectuales*, Buenos Aires, Edición Siglo Veinte.
- ARON, RAYMOND (1990a): «Bureaucratie et Fana-

- tisme», en: *Chroniques de Guerre*, Paris, Gallimard, pp. 452-465.
- ARON, RAYMOND (1990b): «L'Avenir des Religions Séculières», en: *Chroniques de Guerre*, Paris, Gallimard, pp. 925-944.
- BAEHR, PETER (2010): *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press.
- BLUMENBERG, HANS (2008): *La legitimización de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Texto.
- BOX, ZIRA (2006): «Las Tesis de la Religión Política y sus Críticos», en: *Ayer*, nº 62, pp. 195-230.
- BURLEIGH, MICHAEL (2013): *Causas Sagradas*, Madrid, Taurus.
- BURRIN, PHILIPPE (1997): «Political Religion: The Relevance of a Concept», en: *History and Memory*, vol. 9, nº 1/2, pp. 321-349.
- CASANOVA, JOSÉ (2012): *Genealogía de la secularización*, México, Anthropos.
- DI LUCIA, PAOLO Y PASSERINI GLAZEL, LORENZO (2015): «¿Religiones sin Dios? Hans Kelsen Antropólogo de la modernidad», en: *Revista de Antropología Social*, nº 24, pp. 221-243.
- DUCH, LLUÍS (2014): *Religión y Política*, Barcelona, Fragmenta Editorial.
- EHRET, ULRIKE (2007): «Understanding the Popular Appeal of Fascism, National Socialism and Soviet Communism: The Revival of Totalitarianism Theory and Political Religion», en: *History Compass*, nº 5/4, pp. 1236-1267.
- GENTILE, EMILIO (2000): «The Sacralisation of politics: Definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism», en: *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, nº 1, pp. 18-55.
- GENTILE, EMILIO (2004): «Fascism, totalitarianism and political religion: definitions and critical reflections on criticism of an interpretation», en: *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 5, nº 3, pp. 326-375.
- GENTILE, EMILIO (2005): «Political Religion: A Concept and its Critics», en: *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, nº 1, pp. 19-32.
- GENTILE, EMILIO (2006): *Politics as Religion*, Princeton, Princeton University Press.
- GENTILE, EMILIO (2007): *El Culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- GESS, BRIGITTE (1996): «The Conceptions of Totalitarianism of Raymond Aron and Hannah Arendt», en: *Totalitarianism Movements and Political Religions*, vol.1, Nueva York, Routledge, pp. 216-225.
- GRIFFIN, ROGER (2005): «Cloister or Cluster? The Implications of Emilio Gentile's Ecumenical Theory of Political Religion for the Study of Extremism», en: *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, nº 1, pp. 33-52.
- GORDON, DANIEL (2011): «In Search of Limits: Raymond Aron on <secular religion> and communism», en: *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, nº 2, pp. 139-154.
- GURIAN, WALDEMAR (1952): «Totalitarian Religions», en: *The Review of Politics*, vol. 14, nº 1, pp. 3-14.
- GURIAN, WALDEMAR (2001): «Les Totalitarismes en tant que religion politique», en: E. Traverso, *Le Totalitarisme*, París, Éditions du Seuil, pp. 448-460.
- KELSEN, HANS (2006): *¿Una Nueva Ciencia de la Política?*, Buenos Aires, Katz.
- KELSEN, HANS (2015): *Religión Secular*, Madrid, Trotta.
- LECOUTRE, FRANCOIS (2016): «Two Different Perspectives of the Totalitarian Phenomenon: Kelsen and Voegelin». Disponible en: <https://voegelinview.com/voegelin-kelsen-totalitarianism/>
- LINZ, JUAN (2006): «El uso religioso de la política

- y/o el uso político de la religión», en: *Reis*, nº 114, pp. 11-36.
- LÖWITZ, KARL (2004): *Historia del Mundo y Salvación*, Buenos Aires, Katz.
- MAIER, HANS (ED.) (1996a): *Totalitarianism and Political Religions*, vol. 1, New York, Routledge.
- MAIER, HANS (1996b): «Concepts for the comparison of dictatorships: <totalitarianism> and <political religions>», en: H. Maier (ed.), *Totalitarianism and Political Religions*, vol.1, New York, Routledge, pp. 188- 203.
- MAIER, HANS (ED.) (2003): *Totalitarianism and Political Religions*, vol. 3, New York, Routledge.
- MAIER, HANS Y SCHÄFER, MICHAEL (EDS.) (1997): *Totalitarianism and Political Religions*, vol. 2, New York, Routledge.
- MICHELS, ROBERT (2003): *Los Partidos Políticos*, Buenos Aires, Amorrortu.
- MONNEROT, JULES (1968): *Sociología del Comunismo*, Madrid, Guadarrama.
- MONOD, JEAN-CLAUDE (2015): *La Querrela de la Secularización*, Buenos Aires, Amorrortu.
- MORO, RENATO (2005): «Religion and politics in the time of secularization», en: *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, nº 1, pp. 71-86.
- MOSSE, GEORGE (2007): *La Nacionalización de las Masas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- MUSIEDLAK, DIDIER (2010): «Fascisme, Religion Politique et Religion de la Politique», en: *Vingtième Siècle*, nº 108, pp. 71-84.
- PARETO, VILFREDO (1987): *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza.
- PAYNE, STANLEY (2005): «On the Heuristic Value of the Concept of Political Religion and its Application», en: *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, nº 2, pp. 163-174.
- SEITSCHEK, HANS OTTO (2003a): «Early Uses of the Concept <Political Religion>: Campanella, Clasen and Wieland», en: H. Maier (ed.), *Totalitarianism and Political Religions*, vol. 3, New York, Routledge, pp. 103-113.
- SEITSCHEK, HANS OTTO (2003b): «The Interpretation of Totalitarianism as Religion», en: Hans Maier (ed.), *Totalitarianism and Political Religions*, vol. 3, New York, Routledge, pp. 121-163.
- SCHMITT, CARL (2005): *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Struhart.
- SIRONNEAU, JEAN-PIERRE (2006): *Lien social et mythe au fil de l'histoire*, Paris, L'Harmattan.
- TALMON, JACOB (1956): *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*, México, Aguilar.
- TALMON, JACOB (1960): *Mesianismo político*, México, Aguilar.
- TAYLOR, CHARLES (2007): *A secular age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- THOMASSEN, BJØRN (2014): «Debating Modernity as Secular Religion: Hans Kelsen's Futile Exchange with Eric Voegelin», en: *History and Theory*, nº 53, pp. 435-450.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS (1996): *El Antiguo Régimen y la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TRAVERSO, ENZO (2001): *Le Totalitarisme*, París, Éditions du Seuil.
- TRAVERSO, ENZO (2005): «Interpretar el fascismo. Notas sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile», en: *Ayer*, nº 60, pp. 227-258.
- VOEGELIN, ERIC (2006): *La Nueva Ciencia Política*, Buenos Aires, Katz.
- VOEGELIN, ERIC (2014): *Las Religiones Políticas*, Madrid, Trotta.