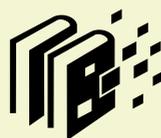




Javier Ulises Aldama Pinedo
Marco León Felipe Barboza Tello
Aníbal Campos Rodrigo
Leonardo Franceschini
Javier Eduardo Hernández Soto
Miguel Ángel Polo Santillán
Jorge Amadeo Quispe Cárdenas
Carlos Ernesto Ráez Suárez
Eiffel Eduardo Ramírez Avilés
Jesús Eleazar Sánchez Berríos
Vladimir Sosa Sánchez

COORDINADORES:

Miguel Ángel Polo Santillán
Carlos Abel Mora Zavala



FONDO
EDITORIAL

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HUANTA

**MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
CARLOS ABEL MORA ZAVALA
(COORDINADORES)**

PODER, RELIGIÓN Y SECULARIDAD

Javier Ulises Aldama Pinedo	Jorge Amadeo Quispe Cárdenas
Marco León Felipe Barboza Tello	Carlos Ernesto Ráez Suárez
Aníbal Campos Rodrigo	Eiffel Eduardo Ramírez Avilés
Leonardo Franceschini	Jesús Eleazar Sánchez Berríos
Javier Eduardo Hernández Soto	Vladimir Sosa Sánchez

**MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
CARLOS ABEL MORA ZAVALA
(COORDINADORES)**

PODER, RELIGIÓN Y SECULARIDAD

Javier Ulises Aldama Pinedo	Jorge Amadeo Quispe Cárdenas
Marco León Felipe Barboza Tello	Carlos Ernesto Ráez Suárez
Aníbal Campos Rodrigo	Eiffel Eduardo Ramírez Avilés
Leonardo Franceschini	Jesús Eleazar Sánchez Berríos
Javier Eduardo Hernández Soto	Vladimir Sosa Sánchez



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE HUANTA**
Fondo Editorial

MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN/ CARLOS ABEL MORA ZAVALA
Poder, Religión y Secularidad / 1a ed. Huanta: Fondo Editorial de la
Universidad Nacional Autónoma de Huanta, 2023.

194 pp.; 17x23cm
Poder, Religión y Secularidad

Editado por:

©Universidad Nacional Autónoma de Huanta
Fondo Editorial

Jr. Manco Cápac No 497, El Bosque, local administrativo, Huanta,
Ayacucho - Perú.

ISBN: 978-612-49204-8-6

1ª edición Digital – abril 2023

**HECHO EL DEPÓSITO LEGAL EN LA BIBLIOTECA
DEL PERÚ N° 2023-05374**

Libro electrónico disponible en

DOI: <https://doi.org/10.37073/feunah.42>

Proceso de Revisión

Fue revisado por pares externos en modalidad de doble ciego.

Diseño de cubierta

Pereyra Quiñones Víctor

Diagramación de interiores

Aguilar Ozejo Antony

Publicado en el Perú / Published in Peru

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial
de esta obra, sin autorización escrita del autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN ----- 11

Secularidad, laicidad y modernidad

Los significados de la secularidad ----- 17

Miguel Ángel Polo Santillán

Introducción----- 17

1. Las formas de entender la secularidad ----- 17

2. Secularidad y laicidad ----- 20

3. Repensado la secularidad: Casanova ----- 22

4. La secularización y sus principios: Taylor----- 23

5. Secularidad y postsecularidad ----- 26

Referencias ----- 29

La laicidad y sus contradicciones----- 31

Aníbal Campos Rodrigo

Introducción----- 31

1. La laicidad en la historia humana ----- 31

2. Laicidad: hecho y nombre----- 36

3. Concepto de laicidad----- 37

4. Tolerancia estatal ----- 39

5. Medidor de la laicidad ----- 41

Referencias ----- 43

El nihilismo, entre la metafísica y la religión. Una lectura comparada de Santo Tomás de Aquino y Friedrich Nietzsche ----- 44

Javier Eduardo Hernández Soto

Introducción----- 44

1. La cuestión del nihilismo ----- 44

2. El nihilismo en Santo Tomás de Aquino ----- 46

3. El nihilismo: De Santo Tomás de Aquino a Nietzsche ----- 51

4. A modo de conclusión ----- 55

Referencias ----- 56

El ateísmo ético: la filosofía de Ronald Dworkin aplicada a la religión ---57

Eiffel Eduardo Ramírez Avilés

Introducción-----	57
1. Los tres ejes de la filosofía de Ronald Dworkin-----	58
2. Moral y religión en Ronald Dworkin-----	61
3. La religión en la escena pública: Dworkin y el principio de independencia ética-----	64
4. Crítica y reflexión final-----	66
Referencias-----	68

Religión y política: dos casos de estudio

El catolicismo tradicional, la resistencia al secularismo y la emergencia política de los evangélicos en el Perú de fines del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI -----71

Javier Ulises Aldama Pinedo

Introducción-----	71
1. Secularización y laicidad-----	72
2. El dominio del catolicismo tradicional hasta la década de los sesenta del siglo XX en el Perú-----	74
3. La emergencia política evangélica en la última década del siglo XX y la situa- ción de las primeras décadas del siglo XXI-----	77
Conclusión-----	81
Referencias-----	82

Religión y política: el FREPAP en el congreso (2020) -----84

Carlos Ernesto Ráez Suárez

Introducción-----	84
1. Formación y organización de la Aeminpu-----	85
2. Origen y desarrollo del Frepap-----	87
3. El Frepap en el s. XXI-----	89
4. Las elecciones de 2020-----	90
5. Ideario y propuestas-----	91
6. El Frepap en el congreso: propuestas, leyes, debates-----	93

7. Religión y política: confrontación en el espacio público y la ciudadanía obstaculizada-----	96
Referencias -----	100

Secularidad pensada desde la filosofía práctica

Un abordaje a la secularidad desde la perspectiva de Charles Taylor-----105

Jesús Eleazar Sánchez Berríos

Introducción-----	105
1. Cuatro sentidos de secularidad-----	105
2. Un cambio titánico en la civilización occidental -----	105
3. El itinerario histórico de lo trascendente a lo inmanente -----	110
3.1 Deísmo providencialista -----	111
3.2 La Reforma protestante -----	113
Conclusión-----	117
Referencias -----	118

Religión, democracia e interculturalidad -----119

Jorge Amadeo Quispe Cárdenas

Introducción-----	119
1. Religión y secularización -----	120
2. Religión y la ética de los sentimientos -----	124
3. La era postsecular y la interculturalidad -----	131
Conclusiones -----	137
Referencias -----	138

Formación de ciudadanos críticos en entornos seculares-----139

Vladimir Sosa Sánchez

Introducción-----	139
1. De la teoría a la práctica educativa -----	139
2. Pensamiento crítico y libertad-----	143
3. Educación filosófica para la libertad-----	148
4. Hacia la formación crítica del ciudadano-----	151
Referencias -----	154

La ciudad heroica: apuntes sobre política, religión y ciudad en tiempos hipermodernos-----155

Marco León Felipe Barboza Tello

Introducción: la radicalización discursiva y entusiasta----- 155

1. La ciudad y sus orígenes ----- 156

2. Las Patrias y su orto religioso ----- 158

3. El espacio hipermoderno: ciudades religiosas (nuevamente) ----- 159

4. Peregrinando la ciudad heroica (A manera de coda)----- 161

Referencias ----- 162

El sentido de la ética cívica en la sociedad secular-----165

Miguel Ángel Polo Santillán

Introducción----- 165

1. ¿Qué es una sociedad secular?----- 165

2. Ética cívica para un mundo secular ----- 166

3. El secularismo crítico como compromiso ético----- 171

4. Un ejemplo de organización espiritual laica en espacio público----- 174

Referencias ----- 176

Entrevista

Genealogía de laicismo y secularismo entre Estado e Iglesia -----179

Miguel Girao Isidro y Maria Luisa Bertani, entrevista a Leonardo Franceschini

De los autores: ----- 192

INTRODUCCIÓN

La filosofía práctica, sobre todo desde el marco ilustrado, debe dar cuenta de la realidad circundante. Y parte de esa realidad en nuestros días es la presencia de la religión en el espacio público, lo que plantea una serie de problemas, como los siguientes: ¿Cuáles son las concepciones de secularidad que se han presentado? ¿Cuál es su relación con los Estados laicos? ¿Cómo se ha ido presentando la secularidad en las distintas sociedades? ¿Cuáles son los presupuestos teóricos y culturales de la secularidad? ¿Cuál es el lugar de la ética en la secularidad? ¿Cuáles deberían ser las relaciones entre las distintas cosmovisiones de la vida buena en el espacio público? Estas y otras preguntas han orientado nuestras reflexiones en este proyecto, titulado «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público».

Dentro de los objetivos que se trazaron en el proyecto se encuentran los siguientes: 1. Analizar los límites del liberalismo para entender el papel de la religión en el espacio público latinoamericano; 2. Revisar con sentido crítico el potencial ético y político de las creencias religiosas; 3. Repensar el espacio público desde la participación de los movimientos religiosos en la época actual. Pensamos que los distintos trabajos realizados cumplen con estos objetivos. Por lo que las hipótesis trazadas también tienen explicaciones. Estas hipótesis fueron: 1. La versión clásica del liberalismo es insuficiente para entender el rol de la religión en el espacio público en estos tiempos; entre otras razones, porque también es la apuesta por una metafísica; 2. Las concepciones del Estado y del ejercicio de la política puede entrar en relación con las religiones, lo cual tiene aspectos positivos y negativos; 3. La ética puede ofrecer criterios religiosos y extrareligiosos para limitar los efectos negativos de las religiones, especialmente en su versión fundamentalista.

Presentamos un recuento de los trabajos reunidos en este libro. Empezamos la investigación con el capítulo «Los significados de la secularidad», de Miguel Ángel Polo Santillán, donde se revisan diversas maneras de entender la secularidad, su diferencia con la laicidad y la postsecularidad. Además, se explora las posibilidades de una secularidad ética, que asuma principios y pueda afrontar sus conflictos.

El segundo capítulo es «El catolicismo tradicional, la resistencia al secularismo y la emergencia política de los evangélicos en el Perú de fines del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI», de Javier Ulises Aldama Pinedo. En primer lugar, ensaya un esclarecimiento de los conceptos de secularización y laicidad; refiere de manera breve cómo se han desarrollado los procesos de secularización en Francia y España. Luego se ocupa de los agentes que han obstaculizado un proceso de este tipo en el Perú hasta fines de los años 60 del siglo XX. Finalmente, presenta el contexto en el cual se da la emergencia política de los evangélicos y la reacción del catolicismo tradicional desde fines del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI, lo cual genera un nuevo freno a la secularización del Estado peruano.

Sigue el capítulo «Religión y política: el FREPAP en el Congreso (2020)», del antropólogo Carlos Ernesto Ráez Suárez, quien hace una revisión de la intervención del FREPAP en el Congreso instituido el año 2020, especialmente con respecto a la consciencia de los límites entre la acción religiosa y la política.

El capítulo «El nihilismo, entre la metafísica y la religión. Una lectura comparada de Santo Tomás de Aquino y Friedrich Nietzsche», de Javier Eduardo Hernández Soto, sostiene que el nihilismo tiene sus raíces en el pensamiento judeocristiano. Por eso, revisa algunas ideas clave del filósofo y teólogo Santo Tomás. Luego, se dedica a pensar el nihilismo en la obra de Nietzsche, buscando así mostrar cómo el nihilismo contemporáneo no es más que la secularización de una intuición ya presentida en el pensamiento cristiano.

El capítulo «El ateísmo ético: la filosofía de Ronald Dworkin aplicada a la religión», de Eiffel Eduardo Ramírez Avilés, explora y discute la posición secular del filósofo liberal Ronald Dworkin, adoptada, sobre todo, en su último libro, *Religión sin dios* (2014). Al autor del artículo le interesa analizar cómo desarrolla su concepto de religión y cómo argumenta la fundición entre este y el concepto de moral. Por último, también presenta la visión de Dworkin sobre el rol de la religión en la esfera pública.

El capítulo «Un abordaje a la secularidad desde la perspectiva de Charles Taylor», de Jesús Eleazar Sánchez Berríos, sostiene que, a pesar de que la mayoría de intelectuales están de acuerdo con que vivimos en sociedades seculares, no todos coinciden en interpretar y definir este concepto de la misma manera. Así, basado en la obra *La era secular* (2014), detecta tres ideas fundamentales que estudia en tres apartados del artículo: 1) los cuatro sentidos de secularidad, 2) el cambio titánico de la sociedad Occidental y 3) el itinerario histórico de lo trascendente a lo inmanente.

El capítulo «La laicidad y sus contradicciones», de Aníbal Campos Rodrigo, se ocupa de ver las notas centrales de la relación entre Estado y religión, así como algunas contradicciones en el desarrollo del laicismo. Esta reflexión también se refiere a si el Estado laico logró sus promesas o si se trata de un proceso inconcluso.

El capítulo «Religión, democracia e interculturalidad», de Jorge Amadeo Quispe Cárdenas, busca esclarecer algunos aspectos que consideramos relevantes acerca del problema religioso; entre ellos, por ejemplo, el proceso de secularización y su relación con la modernización. Asimismo, reflexiona sobre el laicismo y la democracia, buscando justificar la necesidad de construir una democracia de carácter intercultural, basada en una ética que unifique lo racional y los sentimientos.

El capítulo «Formación de ciudadanos críticos en entornos seculares», de Vladimir Sosa Sánchez, recurre a la idea de pensamiento crítico y su importancia para la educación de la ciudadanía en contextos seculares. Para ello se resalta la importancia de la filosofía en la educación, como una invitación a la libertad.

El capítulo «La ciudad heroica: Apuntes sobre política, religión y ciudad en tiempos hipermodernos», de Marco León Felipe Barboza Tello, aborda los orígenes religiosos de la ciudad, así como los diversos y acumulativos sentidos de la Patria, cuyo sello fundacional es el milenario Patria Templo. Sobre dicha base se explicitan, propedéuticamente, los rasgos de un peregrino patriota etnoidentitario en el marco de ciudades contemporáneas que reagrupan sus sentidos religiosos arcaicos, articulando la emergencia de una ciudad heroica en tiempos hipermodernos.

Finalmente, el capítulo «La sociedad secular y el lugar de la ética cívica», de Miguel Ángel Polo Santillán, busca la clave ética de una ciudadanía secular, es decir, piensa sobre el componente del secularismo en una ética cívica. Esta clave ética no pasa solo por la tolerancia y el entendimiento mutuo, sino por un diálogo interreligioso que dé cuenta de los problemas actuales de la humanidad.

Finalmente, incluimos la entrevista al filósofo italiano Leonardo Franceschini, con el título «Genealogía de laicismo y secularismo entre Estado e Iglesia», entrevista realizada, para esta investigación, por Miguel Giraó Isidro y María Luisa Bertani.

Estos trabajos, en su mayoría, fueron resultados del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020). Agradecemos al Fondo Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de Huanta por el apoyo en la difusión de esta investigación.

Los Coordinadores

Secularidad, laicidad y modernidad

LOS SIGNIFICADOS DE LA SECULARIDAD*

Miguel Ángel Polo Santillán

Introducción

Respecto a la historia del concepto de secularidad, existen muchos significados, tanto a nivel de los estudios como de sus plasmaciones históricas. Tendremos que hacer explícitos los significados más relevantes en la actualidad. Pero su comprensión debe matizarse con la aparición del postsecularismo. Nos obstante, el núcleo de todo el debate es pensar el lugar de las creencias religiosas en el espacio público. Y eso dependerá no solo de contextos históricos y culturales, sino también de apuestas normativas de las sociedades, es decir, pensar en qué consistiría una mejor convivencia social en los tiempos actuales.

Para dar cuenta de la complejidad de significados, vamos a acercarnos al término secularidad a través de Michael Hill, José Casanova y Charles Taylor. Luego presentaremos las ideas en torno a la postsecularidad. En ambos casos, pensando en el sustento ético de la convivencia de concepciones diferentes. Finalmente, realizaremos una síntesis, reflexionando sobre la importancia de instituciones y la vigilancia ciudadana para enfrentar los posibles dominios y conflictos entre religiones en una sociedad plural.

1. Las formas de entender la secularidad

La secularidad se dice de muchas maneras; por lo mismo, ha recibido diferentes definiciones y valoraciones, positivas y negativas, así como diferentes concreciones históricas. Por eso, Giusti (2017) menciona que «el llamado proceso de secularización está plagado de malentendidos o que carece precisamente de claridad conceptual» (p. 75). Para empezar, nos serviremos de las definiciones que trae la obra de Michael Hill en *Sociología de la religión* (1976), quien registra seis definiciones o significados del término «secularización». La mayoría de estas definiciones enfatizan diferentes aspectos de este fenómeno, pero no son radicalmente diferentes. Añadiremos nuestros comentarios en cada uno de ellos.

a. La primera definición implica entender la secularización como un proceso de decadencia de la religión: «Por ello se entiende que unos símbolos, doctrinas e instituciones anteriormente aceptados pierden su prestigio e influencia; el término final de este proceso sería una sociedad irreligiosa» (p. 287). Es de esta idea Bryan R. Wilson, sociólogo de la religión. Debido a la influencia que las sociedades modernas tienen de la tecnociencia —la cual les ofrece soluciones de todo tipo— y

* El presente capítulo es parte del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020).

a la libertad que tienen los individuos, la religión deja de tener dominio sobre las mentes y la cultura, pasando a concebirse como un asunto de épocas pasadas. Sin embargo, esta definición ha estado perdiendo peso, pues no solo en las sociedades tradicionales, sino también en las sociedades modernas, la religión sigue teniendo un peso significativo en la vida social y personal. Y muy probablemente el resurgimiento de la religión se deba a que la misma sociedad moderna no cubrió el sentido que la religión antes daba o sus sentidos immanentes no llenaron la necesidad de trascendencia del alma humana.

b. El segundo significado la entiende como cambio de orientación, «en [la] que se pasa del rechazo de este mundo a su aceptación, dentro de los mismos grupos religiosos» (p. 293). Hill señala a M. Weber y P. Berger como expresiones de este significado. Los integrantes de la sociedad, antes guiados por los referentes religiosos en sus vidas, ahora dejan de orientarse por ellos, a pesar de que formalmente puedan considerarse dentro de un grupo religioso. Las sociedades modernas ofrecen muchos más criterios para vivir con bienestar y dignidad; no obstante, debido a la crisis de las ideologías sociales que les proponían un sentido inmanente, los creyentes vuelven a afirmar su fe, organizando sus vidas en torno a ellas. Por ejemplo, el crecimiento de los grupos evangélicos en Latinoamérica frecuentemente está ligado a una fe desde la cual son interpretados y vividos todos los aspectos de su existencia.

c. Un tercer significado es entender la secularización como una separación entre la religión y la sociedad:

La religión deja de constituir la principal instancia legitimadora de toda la sociedad en conjunto y pasa a ser cada vez más un asunto de elección privada, restringida a la esfera de los partícipes a quienes interesa lo religioso. Como consecuencia de este proceso, la religión pierde su función pública, mientras que la sociedad busca la legitimación de su autoridad en otras instancias. (Hill, 1976, p. 298).

En esta definición hay que hacer más diferenciaciones. Una es referida a la vida personal y comunitaria; otra, a la vida social; y la tercera, a la política. Instalados ya en el siglo XXI, podemos darnos cuenta de que las sociedades liberales quisieron colocar a las religiones dentro de la vida privada (que incluye lo personal y la de la comunidad de creyentes), sacándola de la vida social y política. No obstante, por lo anteriormente señalado, la religiosidad se está afirmando mucho más en la vida social, al punto de intentar poner la agenda del poder político. De hecho, está interviniendo en muchos países occidentales en dicho poder. Justamente por esa intervención, se hace necesario reinterpretar la secularización, para poder darle un justo lugar a las religiones que permita reconocer sus aportes y límites en una sociedad plural.

d. El cuarto significado es el traspaso de las funciones que antes desempeñaba la religión a las actividades seculares. En términos del autor, es:

... la transposición de creencias y actividades de la que en algún momento se pensó que tenía un punto de referencia divino a otras actividades que poseen un contenido totalmente «secular». En este proceso se advierte cómo la sociedad asume todas las funciones que anteriormente desarrollaban las colectividades religiosas, y se encarga además de proporcionar unos «sustitutivos religiosos». (Hill, 1976, p. 304)

Como expresión teórica menciona a Th. Luckmann y como ejemplo al marxismo. De hecho, el marxismo —a pesar de su prédica atea y preocupación por la transformación del mundo— ha tenido muchos aspectos semejantes a las religiones del pasado, especialmente monoteístas. El reino de Dios pasó a ser el comunismo; el nuevo Dios fueron sus líderes endiosados, un credo que los unía, una visión totalizadora de la historia humana, la existencia de ritos que los militantes de partidos marxistas adoptaron para afirmar su fe y para que su teología política fuera llamada científica, como antaño, cuando los filósofos medievales identificaron la teología con la ciencia. Así, la secularización implicó adaptar el lenguaje y las acciones religiosas a los asuntos mundanos.

e. La quinta definición está referida al proceso de desacralización, el cual despoja al mundo de todo contenido sacro:

... el mundo ha sido progresivamente despojado de su carácter sacral, de forma que el hombre descarta cada vez más las imágenes mágicas de su entorno natural y se va acercando a una posición en que lo considera objeto adecuado de una manipulación científica y empírica. Como término de este proceso se llega a una visión del mundo en que éste aparece vacío de significado sobrenatural y en el que el «misterio» ya no desempeña ningún cometido. (Hill, 1976, p. 306)

Hill vuelve a mencionar a Weber, entre otros autores, quien se refería al «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der Welt*)¹. Este ha sido uno de los significados más difundidos, aunque el mismo Weber no pensaba que este proceso hubiese empezado con la modernidad, sino que estaría en la propia tradición judeocristiana, al poner historias e imágenes de un Dios trascendente y de un mundo regido por otras leyes. «Mi reino no es de este mundo» (Jn. 18, 36) o «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Lc. 20, 25) podrían reforzar esa idea de desacralización de las actividades mundanas. En otras palabras, el proceso de secularización moderno sería una consecuencia propia de la historia del cristianismo, pues la modernidad solo habría realizado una de las facetas del cristianismo².

1 Monod (2013) nos dice que otras posibles traducciones de este término alemán son «desmagificación» o «desembrujo», pues se trata de un ser que está «fuera del alcance de la actividad mágica» (p. 41). Esta visión desencantada del mundo fue llevada a sus últimas consecuencias por el protestantismo puritano (pp. 44-45).

2 Como también señala Victoria Camps (2010): «El estado laico separa lo religioso de lo que no lo es. No priva a lo religioso de manifestarse públicamente, pero se mantiene fiel al precepto evangélico

La consecuencia de ello es que las actividades mundanas tendrían sus propios criterios de acción, por lo que la religión tendría otro espacio y otras reglas de acción, que no serían, por ejemplo, las del espacio público. El liberalismo sostendrá que ese espacio es el privado, una forma secularizada del protestantismo, que afirmaba que el alma puede comunicarse con Dios sin mediación social alguna. Asimismo, en la versión del cristianismo católico, Dios interviene en el mundo, enviando a su hijo, para redimir a la humanidad, es decir, que sí habría una intervención de lo espiritual en la existencia humana. Por esa razón, se podría afirmar que existen dos procesos religiosos en el mundo: uno de sacralización y otro de desacralización. Saber qué debemos sacralizar (dar plenitud de sentido) y desacralizar (relativizar su valor) es un asunto que las sociedades han estado discerniendo a lo largo de sus historias. Por ejemplo, la desacralización occidental de la naturaleza fue pareja al proceso de sacralización del ser humano (ética kantiana), a pesar de que esto no se haya realizado. Por dicho motivo, la resignificación sacral de la naturaleza (resacralización) vuelve a estar presente y esto ocurre ... ¿en perjuicio del ser humano o dotando de nuevo sentido a la existencia humana? Ambas tendencias se abren en el escenario actual.

f. La última definición es «el paso de una sociedad “sagrada” a una sociedad “secular”» (Hill, 1976, p. 309). Siguiendo a H. Becker, el autor pone énfasis en el cambio en la sociedad secular, mientras la sociedad sagrada se resiste a ello. «La sociedad secular, por el contrario, predispone a sus miembros a acoger favorablemente la novedad cultural y a responderle positivamente, lo que implica una gran capacidad de y buena disposición con respecto al cambio» (p. 310). Añade el autor que este es el modelo aceptado por Europa, pero critica a Becker por ignorar el sincretismo y las valoraciones conflictivas. Agrega: «la tradición y la sacralidad, el cambio y la secularidad pueden coincidir históricamente, pero son analíticamente separables» (p. 312).

Esta definición parece más una actitud de los tiempos seculares, pero explica poco acerca de las diferencias internas entre ambos. Solo daría cuenta de los movimientos conservadores, que se oponen a toda forma de modernidad, pero no del tipo de proceso moderno que se abre en Occidente, teniendo en cuenta que existieron otras modernidades y que la triunfante fue la cartesiana y liberal. Después de todo, tradición y cambio no son términos delimitados y excluyentes, sino procesos frecuentemente relacionados.

2. Secularidad y laicidad

Entonces, luego de revisar las definiciones que nos trae Hill, ¿cómo entenderemos la secularidad? Difícil es entenderla de manera unívoca, pues las interpretaciones siempre destacarán algún aspecto, subordinando otros. Hay un cierto punto de contacto en los significados de laico y secular, por lo menos en su origen, pues

al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Es curioso que hayan sido los estados laicos, y no las Iglesias, los que han luchado por materializar dicho precepto evangélico.» (p. 83)

«laico» proviene del griego *laikós*, para referirse a las personas del pueblo, mientras que en latín *laicus* hacía referencia a las personas que no pertenecen al clero (Yturbe, 2016, p. 299). De similar forma, «secular» proviene del latín *saeculum*, que puede referirse a un tiempo prolongado o significar los asuntos de «este mundo» (Hill, 1976, p. 286). Por ese acercamiento a los asuntos mundanos, respecto a los cuales se refieren estos términos, es que frecuentemente se han usado de manera indistinta. Sin embargo, debido a la historia de las sociedades actuales, conviene distinguirlos y ver sus nexos que los relacionan³.

Instalados en los problemas globales de nuestro tiempo, y teniendo en cuenta la observación de Yturbe (2016) que se trata de conceptos en «permanente redefinición» (p. 300), podemos pensar en una definición más pragmática que nos permita dar cuenta de dichos problemas. Así, entenderemos por sociedades seculares aquellas que se reconocen con una pluralidad de perspectivas en torno a qué es la vida buena, tanto dentro de las mismas concepciones religiosas, como entre ellas y otras concepciones no religiosas (filosóficas o científicas, por ejemplo). Además, no reclaman para sí el dominio de sus creencias y prácticas ni buscan el ejercicio exclusivo del poder político; es decir, no imponen sus perspectivas como políticas públicas a cargo del Estado, procurando que este garantice el ejercicio libre de las diferencias. De esa manera, la secularidad se encuentra asociada a la laicidad, que estaría referida a la gestión pública de las creencias religiosas, bajo el presupuesto de la separación de poderes⁴.

Así, cuando hoy se habla de un Estado laico se quiere decir que es un Estado no confesional que funciona bajo la separación del poder institucional del Estado y el poder religioso. Un Estado laico no es por definición anticlerical o antirreligioso, sino que respeta la libertad de conciencia de cada persona, así como el derecho de cada uno a imaginar y vivir según la concepción de vida buena que ella valore⁵. Obviamente, todo ello estará dentro del marco internacional de los Derechos Humanos. Pero esta separación también requiere de interconexiones entre ambos poderes, además de relacionarse con otros poderes sociales. Una sociedad secular requiere de un diálogo con el Estado laico. En otras palabras, requiere un pluralismo que pueda tener capacidad de mutuo enriquecimiento moral, dentro del cual las

3 Sobre el uso del término laico en distintos contextos, nos dice Casanova (2014): «“Laico” es un concepto que solo tiene sentido en países católicos y de habla latina. En los países protestantes se usa el concepto de “secular” —no laico—, que significa algo muy distinto a laico. No es un concepto anticlerical, porque no había un clericalismo protestante.» (p. 114)

4 Un excelente estudio de la laicidad es la obra de Andrew Copson, *Laicismo, política, religión y libertad* (2019), quien, además de referirse a sus formas particulares, reflexiona sobre los argumentos a favor y en contra de este fenómeno social.

5 Preguntándose qué significa ser laico, y apoyándose en Rafael Díaz, Camps (2010) sostiene: «a) dar primacía a la conciencia individual, es decir, a la autonomía de la persona; b) aceptar el pluralismo ético y religioso» (p. 84). Cabe señalar que lo que entiende Camps por laico, lo estamos entendiendo por secular. Lo importante es que estos términos no nos impidan ver el contenido.

religiones y grupos espirituales puedan tener su derecho a expresarse, sin privilegio alguno por parte del Estado. La igualdad de derechos de todos los ciudadanos, sean o no creyentes, se consideren religiosos, espirituales, ateos o de cualquier filosofía de vida o ideología política, es la sustancia de una sociedad secular.

Una mención merece la idea ambigua de privatización de la religión, pues por un lado significa que no es lugar de la religión el poder y la autoridad política, específicamente del Estado; por otro lado, quiere significar esa privatización que tampoco debiera participar de los asuntos públicos. De esta forma, lo privado parece referirse solo a la conciencia de cada individuo o a las creencias y prácticas dentro de cada grupo religioso. Este paso de un sentido al otro es el que hoy se hace problemático; pues, sostenidos en el marco universal como un referente moral, todo ciudadano tiene derecho a la libertad de conciencia y al ejercicio de sus creencias religiosas⁶, por lo que los creyentes tienen derecho a participar en el espacio público. Lo privado y lo público nunca se han manifestado con una línea demarcatoria definida de modo permanente, ni en los individuos ni en las sociedades. Y será parte de las dinámicas sociales el limitar el dominio de una visión del mundo sobre otros.

Las sociedades seculares contemporáneas buscan ser plurales, por lo que requieren mínimos legales y morales para su convivencia armónica. Admito que esta es una perspectiva ética. No obstante, ¿acaso las grandes civilizaciones del pasado han sido realmente homogéneas? Diferentes etnias o grupos sociales siempre han estado presentes en la vida de estas civilizaciones, frecuentemente sometidas bajo la perspectiva de una cultura dominante. Hoy estamos en mejores condiciones para evitar las injusticias culturales, por lo que nos lleva a afirmar el potencial humanista que tiene una sociedad secular.⁷

3. Repensado la secularidad: Casanova

El sociólogo José Casanova ha investigado sostenidamente los cambios producidos en la secularización, especialmente en sus obras *Religiones públicas en el mundo moderno* (2000), *Genealogías de la secularización* (2012) y en diversos artículos. Pueden verse sus ideas centrales de «Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global más allá de la secularización» (2017). Ahí presenta tres tipos de secularización: 1) como diferenciación entre lo secular y lo religioso, donde se distinguen diferentes campos considerados seculares, como la ciencia, la economía y la política, como diferentes de la esfera religiosa; 2) como declive de las creencias

6 Dice el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.»

7 Como se apreciará, hemos evitado usar expresiones como «secularismo», «laicismo», para evitar —según algunos autores—, el uso ideológico de estos términos.

y prácticas religiosas, que surge desde la década de 1960; y 3) como privatización de la religión (p. 25). Es sobre este último que el autor afirma que el proceso actual es justamente lo contrario, produciéndose una «desprivatización de la religión» (p. 26). Sostiene el respecto:

. . . la tesis liberal de que la religión debía abandonar la esfera pública, que debía ser una esfera libre de religión, era desde mi punto de vista problemática, y los casos mostraban que la vuelta de la religión a la esfera pública no era un peligro para las libertades democráticas, sino que, al contrario, servía para revitalizar a la sociedad civil, para la reconcertación de muchos países de Latinoamérica y de Europa del Este y que, por lo tanto, había que repensar dicha tesis. (p. 26)

Casanova (2017) cree encontrar esa nueva forma de entender lo secular en San Agustín, encontrando el «concepto original» del mismo. Y desde ahí considera que lo secular no es lo que viene después de la religión o el momento no religioso, sino «como ese marco donde distintas religiones, distintas posiciones éticas, filosóficas y metafísicas pueden construir juntas un bien común, una sociedad civil» (p. 27). En esa línea, podemos entender la secularización actual como un proceso de pluralismo, tanto en esferas no religiosas como en la misma esfera religiosa.

No obstante, Casanova no comparte la idea del sociólogo Peter Berger⁸, para quien la modernidad ha producido un pluralismo doble, el pluralismo secular-religioso y el pluralismo religioso. El primero haría referencia a las diferencias, como indicamos antes, entre las actividades seculares (ciencia, economía, política, filosofía) y la religión; el segundo pluralismo sería interno a las religiones. Y en ambos casos debiera haber respetos mutuos. Casanova (2017) precisa que la modernidad europea solo produce el pluralismo religioso-secular, mientras que el segundo pluralismo se ha producido del encuentro del Europa con el resto del mundo. Dicho de otro modo, en la modernidad europea surgieron actividades libres de actividad religiosa, «como si Dios no existiera». A esto le llama propiamente secularización. «Pero en el resto del mundo esto no ha sido así; en el resto del mundo, la modernización va acompañada muy frecuentemente de revitalización religiosa y, sobre todo, de expansión del pluralismo religioso» (p. 28), sostiene. Y además critica al sociólogo Le Bras quien considera que la modernización conduce a la secularización, lo cual habría ocurrido solo en Europa:

Es decir, mientras que la modernización en Europa condujo a la secularización, la modernización en Estados Unidos de América estuvo unida al proceso de democratización de masas, de movilización religiosa y de crecimiento de la sociedad civil y del mercado capitalista, y todo esto ha estado asociado, en Estados Unidos de América, a la revitalización religiosa. (p. 30)

8 Hace referencia a la obra de Berger (2014), *The Many Altars of Modernity*.

A diferencia de Europa, en los Estados Unidos de América no hubo una iglesia estatal; por lo tanto, no tuvieron un Estado confesional, sino que surgió desde un pluralismo religioso. Al mismo tiempo, Europa venía de un pasado unificado por una religión, ante el cual se reaccionará durante todo el proceso moderno. Contextos diferentes, formas de secularidad distintas. Casanova (2014) traza otra vez las diferencias:

La experiencia de la modernización en Europa, se da como una liberación de ese periodo inicial confesional. Pero en el resto del mundo no ha existido ese proceso confesional original. Al contrario: la modernización lleva consigo muchas veces, por primera vez, el crecimiento de identidades religiosas. De la misma forma que en Estados Unidos ser moderno, ser libre, democrático y ser religioso se experimentan exactamente como la misma vivencia histórica que duró cien años, y que explica por qué es una nación religiosa hoy en día. (p. 114)

Esto nos lleva a entender que la secularización como proceso histórico no ha sido el mismo en el mundo. Pero, a pesar de sus diversas concreciones históricas, se puede trazar algunos principios normativos para una orientación más justa de estos procesos sociales.

4. La secularización y sus principios: Taylor

Taylor y Maclurey (2011) sostienen que el problema del secularismo debe verse dentro de un marco más amplio, a saber, la neutralidad indispensable del Estado con respecto a creencias, valores y planes de vida de los ciudadanos modernos. Sin embargo, hacen la observación de que aun ese tipo de Estado contiene una apuesta por bienes como la dignidad, los derechos humanos básicos y la soberanía del pueblo (p. 11). De ese modo, se relativiza la pretendida neutralidad. Y más adelante afirman:

Esa forma de laicismo se enorgullece de su neutralidad hacia las diferentes religiones, pero no adopta una verdadera posición de neutralidad al nivel de las concepciones del bien. Por el contrario, en su forma más radical apela a una “moral independiente” fundada en los principios de la razón y en una concepción particular de la naturaleza humana. (Taylor y Maclurey, 2011, p. 14)

Para no confundir planos de discusión, los autores distinguen entre secularización política (*laïcisation*) y secularización social (*sécularisation*) (p. 15). Podemos apreciar que en lugar de seguir los términos franceses que hacen también la diferencia, mantienen la denominación «secularización» para ambos procesos⁹. Y las entienden de la siguiente manera:

9 Nosotros seguiremos la diferencia entre los siguientes términos: laicidad, para referirnos a la independencia del Estado frente a las religiones, apuntando a una mejor convivencia entre las mismas; y secularidad, para referirnos a la sociedad con sus diferentes apuestas éticas sobre el bien religioso o no religioso a seguir en el plano personal y de comunidades, de la cual hablamos en este artículo. Conviene citar al respecto, sobre el término laico, lo que Casanova (2014) señala: «“Laico” es un concepto que solo tiene sentido en países católicos y de habla latina. En los países protestantes se usa el concepto de “secular” —no laico—, que significa algo muy distinto a laico. No es un concepto anticlerical, porque no había un clericalismo protestante.» (p. 114)

. . . la secularización política es el proceso por el cual el Estado afirma su independencia de la religión, mientras que uno de los componentes de la secularización social es una erosión de la religión. La influencia de la religión en las prácticas sociales y en la conducta de la vida individual. Mientras que la secularización política encuentra su expresión en el derecho positivo y las políticas públicas, la secularización social es un fenómeno sociológico encarnado en las concepciones del mundo y modos de vida de las personas. De acuerdo con el argumento de la necesaria neutralidad del Estado hacia las concepciones del bien y las convicciones de la conciencia, el Estado debe buscar volverse políticamente laico, pero sin promover la secularización social. (Taylor y Maclurey, 2011, pp. 15-16)¹⁰

Es importante reiterar que, para los autores, la neutralidad no significa indiferencia, sino que en los Estados liberales y democráticos subyace una apuesta ética, que constituye sus fundamentos. Por eso, afirman que la neutralidad del Estado moderno no es solo hacia las religiones, sino hacia todas las concepciones filosóficas «que se erige como equivalentes seculares de las religiones» (p. 13). Este es un asunto relevante, toda vez que otras creencias no religiosas, por el hecho de serlo, se sienten con más autoridad moral en las sociedades liberales y democráticas, cuando de lo que se trata es de crear sociedades seculares con espacios suficientes de diálogo para convivir mejor.

Taylor y Maclurey (2011) consideran que el laicismo se basa en una pluralidad de principios, cada uno de los cuales cumple funciones particulares, que ellos sintetizan en dos: igualdad de respeto y libertad de conciencia. Del mismo modo, agregan «dos modos operativos» que hacen posible los principios: «la separación de la Iglesia y el Estado y la neutralidad del Estado hacia las religiones» (Taylor y Maclurey, 2011a, p. 20)¹¹. Distinguir estos dos niveles del problema —uno de principio y otro operativo— permite comprender dos áreas de discusión, no separadas, sino interrelacionadas. Los sistemas políticos democráticos debieran reconocer la igual dignidad de todos los ciudadanos, otorgándoles el mismo respeto a todos, lo que debiera incluir su libertad de conciencia.

Por otro lado, el principio de igual respeto requiere que el Estado sea “neutral” con respecto a las religiones y otras convicciones profundas; no debe estar sesgado a favor o en contra de ninguna de ellas . . . Las razones que justifiquen sus acciones deben ser “laicas” o “públicas”, es decir, deben derivarse de lo que

10 Sobre el Estado laico, podemos agregar lo que señala Camps (2010): «el Estado laico no impide al creyente que siga creyendo en su verdad (como no le exige a nadie que aborte, aun estando permitido el aborto). Lo que no hace es imponer a los ciudadanos las verdades del creyente.» (p. 85)

11 Más adelante, vuelven a reiterar lo siguiente: «El secularismo es un modo político de gobierno basado en dos principios principales: igualdad de respeto y libertad de conciencia, y en dos modos operativos: separación de la iglesia y el Estado y la neutralidad del Estado hacia las religiones y hacia los movimientos filosóficos seculares.» (Taylor y Maclurey, 2011, p. 23)

podría llamarse una “moral política mínima” potencialmente aceptable para todos los ciudadanos. (Taylor y Maclurey, 2011a, pp. 20-21)

En esa línea, los Estados democráticos y laicos no debieran difundir alguna concepción del bien, sino respetar la libertad de conciencia, base del derecho de cada ciudadano de conducir su vida según sus propias elecciones de conciencia. Además, dichos Estados debieran defender esa libertad de conciencia cuando sea vulnerada ilegítimamente (Taylor y Maclurey, 2011, p. 21).

En su conferencia «¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?» (2011), Taylor sostiene la necesidad de un secularismo no antirreligioso, sino que respete cuatro metas básicas. De modo resumido, estas serían: no coacción, igualdad, derecho de participación y mantener relaciones de armonía y civilidad (pp. 39-40). Los tres primeros corresponderían a los ideales de libertad, igualdad, fraternidad, aunque reconoce que también la última meta entraría en el ideal de la fraternidad. Estas metas contienen bienes a proteger y es en torno a ellas que debe entenderse el secularismo, el cual contendría una «exigencia compleja». De lo que se trata no es considerar la religión como un caso especial, sino como parte del universo plural de perspectivas que hoy tenemos. Todas las metas señaladas tienden a proteger la otredad del dominio de alguna de las partes.

Taylor se distancia de la perspectiva principialista de Rawls y Habermas, por lo que prefiere el enfoque basado en metas, que vale para toda relación en la sociedad secular. Por eso, insiste en no dar un trato especial a las religiones; de otra forma, sería una «obsesión con la religión» (p. 45) —vista como problema o amenaza—, lo cual no significa que se deje de lado «una cierta separación de la Iglesia y del Estado» (p. 45). Las ideas de Taylor se enmarcan en su defensa del multiculturalismo, la sociedad democrática y el orden social moderno, rechazando las creencias de una razón moderna superior o la religión como un peligro a superar o una sociedad secular irreligiosa. Concluye señalando lo siguiente:

. . . los regímenes que merecen ser calificados de «seculares» en la democracia contemporánea tienen que concebirse no primariamente como baluartes contra la religión, sino como intentos honestos de garantizar las tres (o cuatro) metas básicas que indiqué al comienzo. Y esto quiere decir que intentan configurar sus soluciones institucionales, no para mantenerse fieles a una tradición sacralizada, sino para maximizar las metas básicas de libertad e igualdad entre creencias básicas. (2011, p. 60)

5. Secularidad y postsecularidad

El problema que plantea el binomio secularización y postsecularización es semejante al planteado con los términos modernidad y posmodernidad, pues no queda claro si se trata de una superación o una nueva forma de la anterior. Por mi

parte, tiendo a considerar la postsecularización como un proceso más europeo que mundial, especialmente referido a una forma de entender la vida religiosa desde el liberalismo, que consideraba que debiera existir la religión en el dominio privado. No obstante, desde la experiencia de los países latinoamericanos, la religión nunca dejó de estar en el espacio público y tampoco dejó de influir en el espacio político.

La postsecularización, como fenómeno social, sería el resurgimiento de las creencias y formas de vida religiosas en el espacio público, con relaciones cada vez más tensas con el Estado laico. Este mantiene de la secularización, especialmente de corte liberal, la separación entre poder político y poder religioso, aunque con cierta tensión. Pero se diferencia en que este nuevo fenómeno implica la revitalización de los movimientos religiosos en la esfera pública, abriendo influencias de distinto tipo. Como expresión filosófica, la superación del secularismo excluyente desvalorizó la fe y todas sus expresiones, como si fuesen formas negativas a toda racionalidad y progreso humano. Por esa razón, el postsecularismo es una forma de reconocimiento de las comunidades religiosas como actores de la vida social y cultural, así como interlocutores válidos en la escena política, siempre que —para decirlo con Habermas (2011)— quieran traducir sus visiones a un mundo plural y democrático. Como miembros de la sociedad civil debieran participar en el espacio público reconociendo también las otras cosmovisiones en búsqueda de fines mayores, como la convivencia pacífica y el bien común. Es este diálogo público —entre las diferentes perspectivas y formas de vida de creyentes y no creyentes— el que debiera servir como «filtro institucional» de traducción y así sus decisiones consensuadas puedan llegar al espacio político, legislativo, por ejemplo. Parte de esa traducción implicaría lo siguiente:

Por el lado religioso, el uso público de la razón requiere una conciencia reflexiva que: 1) se relaciona de forma razonable con las otras religiones; 2) deja las decisiones dependientes del saber mundano a las ciencias institucionalizadas; y 3) hace compatibles con sus propios artículos de fe las premisas igualitarias de la moralidad de los derechos humanos. (Habermas, 2011, p. 36)¹²

Así, una sociedad postsecular resultaría siendo exigente tanto para creyentes como no creyentes, pues las sociedades democráticas no suponen su existencia, sino el ejercicio de la razón pública para asuntos relevantes para la convivencia social. Por eso, Giusti (2017) anota:

Hace falta imaginar una forma de concebir las relaciones entre la razón y la religión que no produzca una indebida desautorización de las cosmovisiones religiosas ni, por extensión, de las cosmovisiones culturales en general. Es a esta nueva articulación conceptual hacia donde apunta el concepto de «postsecularización». (p. 75)

12 Podemos agregar con Richard Bernstein que este trabajo de traducción no es nada fácil: «Las posibilidades de la traducción, de la apertura, de la comprensión recíproca, todas aquellas técnicas de tratar de entender al otro implican trabajo *duro*.» (Gamper, 2017, p. 35)

En esa misma línea, Caviglia (2017) sostiene que el postsecularismo es una forma de abrirles, a la religión y a lo religioso, un espacio en la esfera de lo público, pero no en la esfera política. Expresado de otro modo, es «darle carta de ciudadanía a la religión en el ámbito de lo social, pero dejarla fuera del ámbito de lo político» (p. 37).

No obstante, entender así la postsecularidad presupone que estamos hablando del secularismo al modo liberal y excluyente, de aquel que retira a la religión de todo espacio público y la relega al espacio privado, más aún, asumiéndola como un peligro para todo avance de la sociedad moderna. Y es suponer que eso se realizó en sociedades como las nuestras. Pero, como hemos visto con Hill, existen diversas maneras de interpretar el devenir histórico de la secularidad, por lo que bien podría entenderse que el postsecularismo es un secularismo crítico, en el sentido que es capaz de ver sus propias condiciones y límites en su realización. Este tipo de secularismo tendría los siguientes perfiles: a) asumir el pluralismo de perspectivas de nuestra época; b) participar en el debate público con fines de convivencia democrática, justa, pacífica y libre; c) aceptar que las propuestas políticas, como señala Habermas, deben estar mediadas por el debate público. Y, como se aprecia, esto ya implicaría una apuesta ética, a la cual nos referiremos.

A modo de conclusión: el problema de los conflictos morales

Por lo anterior, concluimos que los significados de la sociedad secular, asociada a la idea de Estado laico, tienen elementos históricos diferentes en cada sociedad, pero con algunos principios que se pueden ir descubriendo en sus diferentes expresiones. Las sociedades seculares se caracterizan por ser plurales, y serán éticas en la medida que respeten la libertad de conciencia de las personas, la no coacción, el derecho a la participación, y puedan ir generando relaciones justas y pacíficas. Y ello sostenido en un Estado laico que realmente separe Iglesia y Estado, y tenga una actitud de neutralidad ante las diferentes tradiciones religiosas o filosóficas.

Sin embargo, sociedades desiguales, inequitativas, generan relaciones conflictivas, también en asuntos religiosos. Esto nos lleva al problema de la vulneración de los principios, por una parte, del Estado mismo y, por otra, de miembros de la sociedad. En el primer caso, estamos en presencia de un Estado que asume alguna concepción religiosa de la vida buena, privilegiando una y perjudicando a las demás. ¿Cómo debieran las sociedades democráticas corregir esos errores del propio Estado? Esto implicaría un enfoque institucional de autocorrección y de vigilancia ciudadana, siempre que el Estado no quiera perder su forma democrática de ser.

Lo mismo se puede aplicar para la vida social que no respeta a ciudadanos con opciones religiosas (o filosóficas) diferentes. Las sociedades deben tener medios para corregir los propios atentados contra los grupos religiosos, pero también externamente el Estado debe corregir esas vulneraciones contra los principios de

convivencia. En ambos casos, los principios orientadores deben quedar claros, así como el sentido de estas. Sin embargo, no habría que suponer que así se cancelaría todas las arbitrariedades del Estado o de las personas, pues las acciones humanas dejan espacio a la incertidumbre, lo que genera nuevas formas de vulneraciones a la dignidad humana, con cualquier justificación ideológica. Una vez más, será el trabajo de los ciudadanos, en distintos espacios públicos, que deban luchar contra las arbitrariedades del poder, sea político o de los propios individuos o grupos. Por esa razón, la tarea de una sociedad justa no es diferente de construir una sociedad secular, sino la misma de hacer una sociedad donde todos puedan sentirse en condiciones para su propia realización personal.

Referencias

- Berger, P. (2014). *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. De Gruyter.
- Camps, V. (2010). *El declive de la ciudadanía: La construcción de una ética pública*. PPC.
- Casanova, J. (2017). Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global más allá de la secularización. En S. Lerner y M. Giusti (Eds.), *Postsecularización* (pp. 25-34). PUCP.
- Casanova, J. (2014). Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada global. En Reus, M. (Ed.), *Secularización, laicidad y religión* (pp. 109-120). Universidad de Deusto.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Anthropos.
- Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC.
- Caviglia, A. (2017). La secularización en cuestión. Aclaraciones sobre el concepto de secularización. En S. Lerner y M. Giusti (Eds.), *Postsecularización* (pp. 35-53) PUCP.
- Copson, A. (2019). *Laicismo. Política, religión y libertad*. Ediciones UAB.
- Gamper, D. (ed.) (2017). *Diálogos Taylor y Bernstein*. Gedisa.
- Giusti, M. (2017). Postsecularización y tolerancia. En S. Lerner y M. Giusti (Eds.), *Postsecularización* (pp. 73-88). PUCP.
- Habermas, J. (2011). Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política. J. Habermas, C. Taylor, J. Butler y C. West, *El poder de la religión en la esfera pública* (pp. 23-38). Trotta.
- Hill, M. (1976). *Sociología de la religión*. Cristiandad.

Monod, J. C. (2013). *Qué es la laicidad*. Proteus.

Taylor, C. y Maclurey, J. (2011). *Secularism and freedom of conscience*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2011). Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. En J. Habermas, C. Taylor, J. Butler y C. West (2011), *El poder de la religión en la esfera pública* (pp. 39-60). Trotta.

Yturbe, C. (2016). Laicidad. En C. Pereda (Ed.), *Diccionario de justicia* (pp. 299-303). Siglo XXI.

LA LAICIDAD Y SUS CONTRADICCIONES*

Aníbal Campos Rodrigo

Introducción

En el presente artículo trata el tema de la laicidad y sus contradicciones. Se efectúa la revisión ingresando al proceso histórico de encuentro del Estado con la religión cristiana. Se aborda la indagación tanto del suceso laicista como del surgimiento del término que lo nombra. Se van mostrando las contradicciones implícitas en dicho proceso de laicidad. Igualmente, se pone en evidencia el cómo la efectuaron los revolucionarios franceses y los peligros que avizoraron en torno a la presencia de la Iglesia pasada la Revolución. Al finalizar dicha indagación se puede hacer la pregunta respecto a si se laicizó el Estado y, si se logró, en qué sentido se ha logrado. Se pone igualmente en evidencia las potencias de los procesos sociales y los procesos legales de establecimiento de los cambios en la vida social.

1. La laicidad en la historia humana

Estado y religión cristiana hoy forman partes integrantes de la sociedad, especialmente occidental. Es más, durante siglos, Estado y religión cristiana aparecieron en una relación unitaria que parecía eterna, aunque ello no fue siempre así. Hasta donde alcanza la investigación histórica, ambos tienen en su trayectoria, momentos de partida distintos. El Estado se fue constituyendo lentamente, lo mismo ha acontecido con la religión cristiana. Esta aparece acercándose de modo subordinado al Estado, el cual, en el contexto europeo, ha estado mutando en el prolongado proceso de su existencia. La religión cristiana, con el pasar del tiempo, después de haber logrado incorporarse y mantenerse en el seno del Estado, se fue convirtiendo en una especie de enredadera que terminó fagocitándolo, a tal punto que, de subordinada, se fue convirtiendo en dominante y le señaló a dicho Estado los límites de su existencia y de su acción.

El Estado se había convertido en su brazo, a manera de un brazo que obedece a un cerebro cuando toma sus decisiones. Este estado de cosas será entendido como un proceso existencial a través del cual dicho Estado, de entidad con libertad hasta antes del encuentro, llegó a parecer como entidad carente de libertad y de voz propia. La religión cristiana había convivido con otras religiones dentro de la sociedad, pero luego las había desplazado progresivamente —considerándolas paganas— al ubicarse en el propio pensamiento del Estado, tal vez hasta convertirse en su pensamiento mismo. Estado y religión parecían uno; el jefe político se había fusionado con el jefe religioso. Tal vez el jefe político que concretó esa fusión tenía claro que el

* El presente capítulo es parte del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020).

jefe político era uno y el jefe religioso era otro, pero después de esa especie de fusión de Estado con religión cristiana, también parece haberse producido la fundación del Estado cristiano. El proceso se estuvo desarrollando desde el siglo IV, año 313. En este año el rey Constantino, en Milán, concedió legalmente «una libertad total al cristianismo y restituyendo todos los bienes a la Iglesia» (Martin, 1975, p. 350); pero, a la vez, también estableció «la libertad de cultos dentro del imperio romano de Occidente» (Salvat Editores, 2005, pp. 120-122). Esto pasó por la conversión al catolicismo del rey Clovis o Clodoveo de Francia en el 496/499, hasta el siglo VI en que el emperador Justiniano, por el 529, instala al cristianismo como la religión exclusiva del imperio romano de occidente, proceso después del cual la distinción entre una y otro parece haber quedado oculta tras la apariencia de una sola entidad.

Sabido es que la filosofía también fue capturada por la religión cristiana en un proceso que marcha en paralelo, tanto por la vía teórica como por la vía política (estatal). Respecto a la vía teórica, sucedió cuando los teólogos se dieron cuenta de que por su sola predicación no podrían crecer en las conciencias que querían conquistar, y de que su verdad universal y divina no bastaría para convencer. Necesitaban la presencia de la filosofía —tal vez no de los filósofos— y su, por ellos llamada, verdad pequeña o terrena. Respecto a la vía política, ocurrió con la obtención de libertades concedidas por parte del Imperio romano de occidente, al amparo de las decisiones políticas de uno de los jefes de Estado romano, como lo fue Constantino, y con la expulsión del pensamiento «paganos» fuera del pensamiento oficial del Imperio romano de occidente hacia el 529, junto con declarar a la religión cristiana como la única religión del imperio bajo decreto emitido por Justiniano al convertirse en el único emperador, el único jefe de Estado. Los teólogos cristianos terminaron uniéndose a la filosofía, pero fagocitándola, y a ella no le quedó más que continuar como una especie de pensamiento clandestino bajo las órdenes de la teología. Con este acercamiento de la religión cristiana a la filosofía, aconteció lo mismo que con la relación religión-Estado en la que se había ocultado las diferencia, pareciendo ser una y la misma; es decir, también aquí pareció haberse ocultado la diferencia. Visto de otro modo, así como religión cristiana y Estado parecieron ser uno y lo mismo, así también religión cristiana y filosofía parecieron ser una y la misma. Todo ello sucedió así hasta la llegada de las circunstancias en que las contradicciones ocultas empezaron a ponerse de manifiesto, cuando empezaron a surgir en el terreno de la realidad nuevos sectores sociales que, al amparo de los cambios económicos, ya no veían que sus intereses existenciales presentes estuvieran amparados ni por el Estado ni por su pensamiento oficial presentes. Son esos nuevos sectores sociales los que empezarán a poner en duda la legitimidad de la conducción presente de la sociedad y cuya agitación desarrollará un proceso paulatino en el cual su confrontación con tal conducción irá sacando a la luz esas contradicciones ocultas durante largo tiempo. Es, entonces, cuando la unidad empezará

a mostrarse como la no-unidad. Esta circunstancia hará concentrar la atención ya no en la semejanza sino en la diferencia, en la no-correspondencia entre religión cristiana y Estado. Ello se va avivando hacia la segunda mitad del siglo XVIII.

Ese es el proceso sucinto que antecede a lo que más adelante se llamará proceso de laicización. Se podría preguntar de dónde viene esta y nos encontraríamos con una respuesta como la siguiente: viene de la lucha por «construir un Estado políticamente autónomo para la gestión pública» (Poulat, 2012, p. 9). Ante esto se podría decir que tal vez no fue exactamente así, pero que algo hay de cierto, que algo de ello está en la base de su acontecer. Este proceso de laicización no podría ser otro que el de la separación del Estado frente a la religión cristiana católica europea. Si ello es así, entonces es el proceso de la separación, no de la Iglesia respecto al Estado, sino del Estado respecto a la Iglesia; y si esto se remarca, se dirá que lo es, pero respecto de la religión cristiana católica. Aunque parezca un tanto paradójico, se sugiere que la laicidad empezará a gestarse a partir de las contradicciones en el seno mismo del cristianismo, dentro del cual surgió el protestantismo exigiendo reformar la propia Iglesia cristiana (Blancarte, en Poulat, 2012, p. 9), solo que los ecos de dicha exigencia calarán más allá del propio cristianismo. Tal proceso laicista traería como un resultado directo el cambio de principios, a la larga, en la Francia católica que «vivió, hasta la Revolución, bajo el principio de catolicidad» para luego tener que regirse «por un principio de laicidad» (Blancarte, en Poulat, 2012, p. 15) después. Claro que esto puede ser pensado así porque el catolicismo tuvo una dimensión continental en su prolongada ambición de ser ecuménica, universal y desde cuya proyección quiso predominar sobre todos los Estados, no siendo el francés, por ello, una excepción.

En el curso de entender este acontecimiento histórico de la laicidad se considerará que

La revolución de las colonias inglesas de América del Norte y la Revolución francesa significaron el establecimiento político de los regímenes liberales, a través del principio de soberanía popular y el de la separación de los ámbitos eclesiales y del Estado. (Blancarte, en Poulat, 2012, p. 9)

Esto se debe a que el laicismo —o separación del Estado y la Iglesia— se desarrolla en la medida que el cristianismo se había convertido en una religión estatal con los romanos y fue una religión estatal feudal durante el medioevo. El liberalismo surgirá como un pensamiento burgués en contra de tal feudalismo. La religión cristiana era abiertamente socia de la sociedad feudal y monárquica, contra los cuales se van desarrollando la burguesía y su pensamiento. Por ello la burguesía necesitaba, al constituir un nuevo Estado, estar libre de aquella. La laicidad aparecía como un grito por la libertad común, social, se deja entender, cuando se afirma que «Poulat lo tiene claro: El camino de la laicidad es el de la libertad de conciencia y de pensamiento como

una libertad pública (no solo privada) reconocida a todo ser humano» (Blancarte, en Poulat, 2012, p. 17). Podría decirse aquí directamente, cuando se considera la libertad pública, que la religión no debe tener ni ubicación ni control estatal. Se dirá más tarde, cuando los graves acontecimientos están en el pasado, que

vivimos un régimen de derecho y de libertades que constituye «nuestra laicidad pública», con sus garantías aseguradas a todos: una realidad autónoma, que ha tomado vuelo independientemente de la *idea laica*, sin la cual ella no sería, y de la *religión católica*, que ha hecho todo para que no existiese. (Poulat, 2012, p. 24)

Pero esa vida actual está marcada, a pesar de todo, por esas fuerzas del pasado, tal vez más por la fuerza de los hechos que sobrevinieron cuando se produjo la separación, que por la voluntad de los contendientes. En esta situación está presente una especie de paradoja, en el sentido de que «El Estado laico se convierte en el garante de dichas libertades públicas, a través de la regulación de la acción social de las agrupaciones religiosas» (Blancarte, en Poulat, 2012, p. 17). El Estado se separa de la religión, pero quedará obligado a defenderla. Es lo mismo que decir que el Estado se liberó de ella para hacerse cargo de quien lo había tenido sometido. Esto muestra cuán fuerte se había incrustado la religión en la estructura del Estado, pero no solo en su estructura, sino también en las conciencias, porque sin tal estado histórico de cosas, la religión cristiana no hubiera podido hacerse garantizar su permanencia cercana al Estado.

La laicidad o la separación estatal de la religión cristiana, no obstante los problemas que quedaron, será entendida como un proceso progresivo en la historia y será resaltado en sentido altamente positivo al considerarse que «*La laicidad no es simplemente un espíritu de emancipación por la filosofía, sino también una política de pacificación por el derecho*» (Poulat, 2012, p. 26), de lo cual puede entenderse que fue un acto de emancipación, pero la pacificación solo vendrá lentamente por el vaivén de los acontecimientos que sobrevinieron al acto de la emancipación francesa del 1789. El acto de laicización o de emancipación del Estado frente a la religión cristiana necesitaba organizar inmediatamente las bases de la nueva existencia social para conservar los resultados de dicha emancipación. Por ello, los revolucionarios franceses tuvieron que proclamar el establecimiento del nuevo Estado y la nueva sociedad. Ello se hizo patente con la proclamación de la República, como se nos reliva sosteniendo que «el 22 de setiembre de 1792, ocurría la proclamación de la República, tomada como el inicio de los tiempos nuevos: el año I de la era republicana que sucedía a la era cristiana» (Poulat, 2012, p. 73). La laicización del Estado se producía amparándose legalmente, aunque el sentido antirreligioso que acompañaba a la Revolución sufriría en poco tiempo su caída; pero, aun así, la religión cristiana como tal ya no podrá volver legalmente al control del Estado.

Pero, ¿podría mantenerse el nuevo Estado y la nueva sociedad —acabados de crear—, después de haber hecho caer el viejo poder (tanto material como espiritual), riquezas y dignidades? Evidentemente, los agentes de la Revolución parecían entender que no, por lo cual procedieron a implementar los actos más dramáticos de una Revolución, como se nos muestra en lo siguiente:

Mientras tanto, el Terror, puesto a la orden del día el 5 de setiembre de 1793, multiplicaba las medidas negativas. Fouché hace quitar los símbolos religiosos en los cementerios, lugar del «sueño eterno» (10 de octubre; Chernier propone sustituir el catolicismo por la religión de la patria y la Convención instituye las fiestas cívicas (5 de noviembre); las comunas pueden renunciar al culto católico (6 de noviembre); se cierran todos los lugares de culto (23 de noviembre). Sin embargo, esta medida extrema y las violencias que la acompañan no tardan mucho en ser desautorizadas como «contrarias a la libertad de cultos» (6 de noviembre) (Poulat, 2012, p. 73).

La Revolución necesitaba ser radical, pero tuvo que ser atenuada; ello se explica por ciertos compromisos sociales suscritos en la Constitución, lo cual también mostraba que siglos de presencia de la religión cristiana, tanto en la sociedad como en los ámbitos del Estado, hacían difícil erradicarla. Mas, las medidas anti-culto como quitar los símbolos religiosos de los cementerios, reemplazar el catolicismo por lo cívico, permitir que las comunas puedan renunciar al culto, cerrar los lugares de culto, aunque no se llegaran a implementar efectivamente, dejan a la vista que la Revolución o los revolucionarios —que estaban separando Estado de Iglesia— habían comprendido en sentido profundo que no podría efectuarse realmente la laicización del Estado sin esas medidas. Estas eran las distintas formas en que la Religión cristiana se había enraizado en la estructura social y estatal en el proceso de fusión con el Estado que se había llevado a cabo desde los tiempos de Constantino y Justiniano.

Se dirá que el Parlamento hizo la separación de Estado y Religión cristiana, tal como encontramos en la afirmación que refiere que «El Parlamento hace las leyes e hizo la separación» (Poulat, 2012, p. 29). Hasta cierto punto, la laicidad fue legalizada por el Parlamento, pero el pequeño detalle que acompaña a la laicización histórica es que este hizo lo que ya estaba hecho antes de que redactara la ley, que ya la había hecho la primera Revolución radical de la historia con respecto a la sociedad y la religión: la Revolución francesa. Por paradójico que parezca, esa legalización parlamentaria duró un largo tiempo en efectivizarse, por ello se dirá que «En efecto, Francia se proclamó constitucionalmente laica en 1946» y solo después de haber arreglado leyes «en beneficio de los cultos y las congregaciones» (Poulat, 2012, p. 27), es decir, al amparo de compromisos sociales previos.

2. Laicidad: hecho y nombre

Hay quien dice que la laicidad no surgió en Francia; mas, no obstante, es allí donde se presentó con la mayor fuerza y con la mayor violencia. Así encontramos la afirmación de quien dice «Francia no inventó la laicidad pero sí el neologismo (1870) que explica dicho fenómeno» (Blancarte, en Poulat, 2012, p. 27). Se puede notar también que, antes que apareciera el término, el problema estaba ya siendo tratado en Alemania por Marx hacia 1843-44. También se dirá:

La Ilustración, con su cambio ideológico revolucionario sobre el origen del poder político y sobre el criterio de verdad, propiciará tres novedades trascendentales: el concepto de ciudadano, la emancipación del poder político con respecto al poder religioso, movimiento para cuya designación se estrenará un poco más tarde el término laicidad (segunda mitad del siglo XVIII) y la transformación de la libertad religiosa en libertad de conciencia y en libertad ideológica. (Llamanzares, 2010, p. 59)

Antes que apareciera el nombre laicización, ya está existiendo el problema que llevará, más tarde, a su elaboración. Se puede considerar en ese sentido que el problema aparece un tanto velado, un tanto difuso, en tanto y en cuanto religión cristiana católica y Estado han estado coexistiendo como una unidad indiferenciada, pero con sus contradicciones por dentro, en la forma de la tensión de la Iglesia de un reino frente a la Iglesia Central, o la Iglesia de un reino frente a la Santa Sede, como se deja entender en la afirmación: «En cuanto a la Iglesia galicana, esta se distingue lo mismo de la Corte de Roma —así se llamaba entonces a la Santa Sede— que de la Iglesia romana limitada territorialmente» (Poulat, 2012, p. 51). El proceso de laicización irá mostrándose progresivamente en los efectos que irá generando, esto se puede advertir en la afirmación de que «Los principios fundadores de la sociedad moderna no podían más que agravar la divergencia entre derecho católico y derecho estatal» (Poulat, 2012, pp. 50-51), solo que todo esto se irá presentando como una sombra que se proyecta desde el estallido de la Revolución del 1789. Estos efectos son, no obstante —para decirlo de otro modo— el resultado del proceso de diferenciación entre religión y política que empieza a notarse después de tanto tiempo de haber sido aliados —Iglesia y Estado— para el control de las conciencias y de las clases subordinadas.

Con el proceso laicizador pareciera que se hubiera dado muerte a la Iglesia. Paradójicamente, sin embargo, ello no fue exactamente así, pues hay quienes afirman que «La Constitución Civil del Clero no mató a la Iglesia galicana. Ésta ya estaba muerta, junto con el antiguo orden en el cual había encontrado sus bases, sus usos y sus ingresos» (Poulat, 2012, p. 70), el ordenamiento jurídico-político de la Religión católica dada en 1790 —se afirma— fue más favorable que negativa para la Iglesia. Mas, el no entendimiento de esa situación llevó a aquella a una

situación complicada. De esa Iglesia se dirá años más tarde, que ya no era la Iglesia revolucionaria (Feuerbach, 1971) que luchaba por los desheredados, sino que se había convertido en una entidad que había perdido su identidad originaria. Había pasado a defender el bienestar y el orden de los que dejan sin bienestar a los marginados de la sociedad, a los que la revolución pretendía ahora amparar.

La separación Estado-Iglesia que se inicia con la Revolución francesa como una separación Estado-religión cristiana católica, más tarde se ampliará frente a distintas religiones; podemos encontrar esa descripción, como sigue:

De una fórmula a otra, se ha cambiado de *paradigma cultural y político*. Bajo el Antiguo Régimen, en Francia había una Iglesia y una sola. Después de la Revolución francesa, durante un siglo existieron los cultos reconocidos: tres, después cuatro (judaísmo) y finalmente (Islam, argelino con matices) cinco, que eran públicos y establecidos, con ventajas negadas a los otros cultos, privados. En la actualidad, todas las formas religiosas —Iglesias o «sectas», el derecho no distingue entre ellas— son igualmente libres y no reconocidas, a reserva de que se apeguen a las leyes. Se ha pasado así de un tratado de relaciones entre la Iglesia y el Estado —los «dos poderes», ambos concebidos como sociedades «perfectas», es decir que no dependen más que de ellas mismas— a un derecho público y privado de libertades religiosas. (Poulat, 2012, p. 55)

Como se puede ver, la separación Religión-Estado ya está como una separación múltiple de las iglesias ante el Estado coexistiendo, pero dentro del marco general del Estado.

3. Concepto de laicidad

Si buscáramos el concepto de laicidad, tal vez nos encontraríamos con más de una conceptualización. En una de ellas se afirma que «Es un mandato jurídico-constitucional dirigido a los poderes públicos» (Llamanzares, 2014, p. 66), de la que se concluye que

Esa definición incluye cuatro cosas: a) separación o no identificación ni confusión de los poderes públicos con los valores diferenciales (ni de sujetos, ni de actividades, ni de fines; b) neutralidad «activa» ideológica y religiosa de los poderes públicos en la adopción de sus decisiones; c) compatibilidad de laicidad y cooperación y d) atribución al Estado del papel de guardián de la tolerancia entre los ciudadanos. (Llamanzares, 2014, p. 66)

Ese concepto de laicidad, si lo notamos, termina dejando al Estado con más responsabilidades que las que tenía antes de la laicización, de modo especial frente a la religión cristiana. No obstante, quien muestra ese concepto dirá que, en él, lo que se está poniendo de relieve es lo común, no lo contrario a esto, puesto que

el Estado está en la obligación de «fomentar los [valores] comunes y expulsar del ordenamiento los contradictorios con ellos» (Llamanzares, 2014, p. 67), es decir, el Estado es un guardián de la tolerancia entre los distintos, pero a partir de lo común a todos los distintos. Dicho también de otro modo, el Estado aparece como una entidad neutral frente a los distintos, pero en lo común que hay entre ellos. Entendido así, el Estado tendría que actuar del mismo modo frente a unos y otros, puesto que, si no actuara así, ¿cómo podría haber neutralidad de su parte? Siguiendo esta formulación se dirá entonces: “De manera que al enjuiciar si un Estado es laico o no, o si es más o menos laico, lo decisivo no es la separación sino la neutralidad” (Llamanzares, 2014, p. 67). Ciertamente, estas son reflexiones que están más allá de los momentos trágicos en que se está produciendo la laicización o separación del Estado frente a la Iglesia cristiana, a fines del siglo XVIII.

En el contexto de la concepción de laicidad, no será ajena la confrontación entre «libertad del ciudadano» y «los derechos de Dios», como se nos alcanza diciendo que «la laicidad fue un espíritu y a este hubo que difundirlo, para en vista de una libertad necesitada de instituirse, romper la fuerza opositora... El espíritu era el de la Ilustración y la fuerza, la de la Iglesia (católica y romana,...)» (Poulat, 2012, p. 24); contraposición, en el fondo de dos fuerzas tanto espirituales como fácticas, porque la Ilustración y la Iglesia no eran simplemente ideas sino también fuerzas fácticas, empíricas. Y en esa confrontación estarán la fuerza de los ideales de «los Derechos del hombre y del Ciudadano», de una parte, y de otra “los derechos de Dios» (Poulat, 2012, p. 24); los primeros son portados por los revolucionarios franceses que aún estaban en el llano; y los segundos, por una Iglesia que aún estaba en el poder.

El concepto de laicidad surge rodeado del ambiente socio-político de la Francia que ha entrado ya en la confrontación de las fuerzas sociales, las cuales han comenzado a modificar sus posibilidades y sus capacidades; así se dirá:

Finalmente —«sin perjuicio de la unidad de la fe y la comunión que será mantenida con el jefe visible de la Iglesia universal»—, ningún ciudadano francés y ninguna tierra francesa deberán depender en el futuro de una sede episcopal «establecida bajo la dominación de una potencia extranjera» (como existían varios casos en 1789). Todo nuevo obispo debía escribir al papa en signo de su fe y de comunión, no en espera de una reconfirmación. (Poulat, 2012, pp. 69-70)

Así, pues, la laicidad significaba intensamente un estado de independencia frente al mando, frente al poder religioso cristiano, cuyo centro mayor era la «Santa Sede» de Roma.

La religión cristiana católica había estado en los ámbitos del Estado en Francia desde la conversión del Rey Clovis al catolicismo por el año 496. Ahora, como efecto de la Revolución francesa —aunque tardíamente—, se dirá a mediados del siglo XX que «La República es laica, Francia es cristiana» (Poulat, 2012, p. 28). En primer lugar, se ha constatado que la religión cristiana ha salido del Estado, y ha pasado a la Sociedad; que ha salido del Estado, pero que se afirma como parte de la sociedad; ya no controlará a través de la ley, pero lo hará sobre la conciencia y desde ella. De esa posibilidad parece que los revolucionarios franceses se dieron cuenta y lo expresaron nítidamente en pleno fragor de los acontecimientos, como se muestra en la voz escrita de la Convención hacia 1797, según la que,

Importa muy poco que el papa apruebe o desaprobe los principios que nos han llevado a este nuevo orden de cosas. Pero lo que no da igual es que el papa venga a asustar a las conciencias por los medios que le son propios. (Poulat, 2012, p. 71)

Evidentemente, los conductores de la Revolución francesa tenían clara conciencia del poder que la Iglesia cristiana había tenido, y de la influencia que podría desplegar en contra de ellos, si no fijaban de entrada las fronteras entre ellos y la dirección general de la Iglesia cristiana, cuya sede estaba en la «Santa Sede». Afir-maban su autonomía conquistada y tomaban las precauciones indispensables para evitar el peligro de pervivencia del posible dominio mental del antiguo orden sobre el nuevo. Esta prevención devenía de la exigencia de sobrevivencia, puesto que, de no deshacerse de ese dominio mental, la autonomía material conquistada quedaba en peligro de desaparecer tarde o temprano.

En el contexto histórico, de la separación del Estado frente a la religión cristiana, se llegará a afirmar que «Durante mucho tiempo la vida pública ha estado dirigida por el *principio de catolicidad*; ahora está sometida al *principio de laicidad*» (Poulat, 2012, p. 128). Frente a lo cual, siendo cierto, requiere poner de relieve que dicho acontecimiento no hubiera sido posible de no intervenir la Revolución de 1789. Además, la Revolución no es tal en sí misma sino a partir de las contradicciones sociales en cuyo acontecer las clases desposeídas, casi abandonadas a su suerte, pusieron en marcha tal proceso.

4. Tolerancia estatal

Producida la separación del Estado frente a la religión cristiana, se puede encontrar que no fue simplemente un suceso de distanciamiento a partir del cual cada quien seguiría por su camino. La aceptación de la religión cristiana por parte del Estado, históricamente, se había dado en una especie de situación de conveniencia. El Estado abandonaba la religión pagana con sus muchos dioses para aceptar una con

un único Dios. Esta aceptación fue ocurriendo en un proceso de alrededor de doscientos años, aceptación final que convirtió a la religión cristiana en el pensamiento y el sentimiento físico-metafísicos del Estado y de quienes estaban bajo la tutela de este. El final se presentará cuando unos hombres se afincan en los predios del Estado, o mejor, cuando unos hombres sin Estado se forjan su Estado con la supresión del Estado hasta entonces existente y dejando, en consecuencia, a los hombres que hasta entonces lo ocupaban sin su respectivo Estado. Aunque la comprensión, la teorización de la entidad Estado ha considerado que el Estado se ha separado de la religión cristiana, esto es como si se pensara que se trata del mismo Estado; no obstante, el Estado que empieza a constituirse era otro Estado con sus respectivos ocupantes que se estaban desentendiendo del anterior y sus respectivos ocupantes. En ese proceso, parece ser que este nuevo Estado entraba a la existencia con un principio distinto del que había tenido el anterior. La afirmación siguiente «Durante mucho tiempo la vida pública ha estado dirigida por el *principio de catolicidad*; ahora está sometida al *principio de laicidad*» (Poulat, 2012, p. 128) pareciera mostrar ese cambio de principios en la vida pública, sin embargo, como se puede constatar históricamente, el cambio no es otro que el de un Estado con un principio por otro Estado con otro principio. Solo que ese proceso de cambio, parece mostrar que el Estado se separa de la Religión cristiana; —es decir, de su principio— para establecer otro principio. Pero en el fondo, son otros hombres con otros intereses los que están imponiendo otro Estado, proceso en el cual están dejando atrás al anterior Estado y a los otros hombres con sus respectivos intereses. Para la teorización desarrollada acerca de este cambio histórico-social, el Estado se separa de la religión cristiana o deja a esta fuera de los ámbitos del Estado, sin los privilegios del poder con los cuales ella había pervivido en el anterior. Pero se señalará que el Estado no simplemente la deja a su suerte, sino que se verá obligado a tenerla en cuenta; ello se constata cuando se afirma que

En Francia, el derecho actual de las religiones es por lo tanto integrante de un tratado de libertades públicas individuales y colectivas constitucionalmente garantizadas, legalmente definidas, jurídicamente aseguradas: de conciencia, de religión, de expresión de comunicación y de reunión en primer lugar. (Poulat, 2012, p. 55).

Se supondría que el Estado, al separarse de la Iglesia, quedaba liberado de ella; sin embargo, ello no fue así, puesto que el poder político, tras separarse de ella, se vio comprometido a asegurar esa separación garantizándole a ella libertades. La Iglesia, así, fue separada del poder político, pero con las ganancias que históricamente no había tenido antes de aliarse con el Estado. Este acontecimiento hará surgir la responsabilidad del Estado de congeniar con su antes parte integrante y dominante —ya como cuerpo social, ya como pensamiento estatal—, congenio que pasará a denominarse tolerancia. Así se nos dirá que

La tolerancia es la *conditio sine qua non* de la convivencia pacífica y mutuamente enriquecedora de los diferentes. Tenemos que superar un concepto meramente moral de la tolerancia, entendida como la virtud de respeto del diferente, en tanto que norma de comportamiento hacia los demás, y sustituirlo por un concepto jurídico-político ordenador de la sociedad e inspirador del Derecho. (Llamanzares, 2014, pp. 59-60)

El asentimiento de la tolerancia como un elemento básico de la convivencia social será llevado más allá de constituir elemento moral de la vida social a constituir parte de la norma jurídica administrada por el Estado. Todo ello ocurrirá en el contexto de no dejar desamparada a la Iglesia. Pero luego se afirmará que

(...) con estos mimbres se va a ir tejiendo un entramado en el que el concepto de laicidad sustituye al de tolerancia para aludir a la actitud de los poderes públicos hacia las convicciones de los ciudadanos (tolerancia vertical) y el término tolerancia se va reservando para referirse únicamente a las relaciones horizontales entre estos últimos (tolerancia horizontal). (Llamanzares, 2014, p. 59)

Sin embargo, todo lo anterior ya se encuentra en un proceso que está un tanto alejado de los momentos cruciales en que el Estado aparta a la Religión de sus predios o, dicho en otros términos, en que un Estado y unos hombres reemplazan al anterior Estado y a los otros hombres. Una clase social que ha reemplazado a otra clase social. Unos intereses sustituyen a otros intereses en el control social en la forma de Estado y poder político.

5. Medidor de la laicidad

Hacia el presente, la tolerancia que apareció como una especie de autolimitación del Estado ante la Religión cristiana —una autolimitación forzada por las circunstancias sociales, por la correlación de fuerzas tras la Revolución, la cual vio recortado su ímpetu de cambiarlo todo justamente en relación a esta religión—, tuvo que extenderse a las otras religiones. Dirán los teóricos de ese proceso que justamente en esta actitud del Estado ante las religiones se podrá establecer cuánto el Estado se comporta laicistamente; tal concepción se muestra en la afirmación en la cual se sostiene que «El parámetro para medir el grado de laicidad, no es la no identificación o no confusión (separación), sino la neutralidad que es la garantía de la igualdad sin discriminación del derecho de libertad de conciencia» (Llamanzares, 2014, p. 67). Lo que importa, en un Estado, es la presencia de la neutralidad, no la predominancia de la libertad de conciencia en la relación del funcionario con el servido. El Estado, pues, después de haberse liberado de la religión cristiana en un proceso cruento, quedará más tarde, en cierto sentido, como sometido frente a su liberado. Después de ese conflicto histórico, hállese, pues, el Estado cargado de obligaciones entre las cuales se encuentra que

su deber de neutralidad y, consiguientemente, de imparcialidad, le atribuye el papel de árbitro de las posibles colisiones entre los derechos de los diferentes (sentido negativo) y a favorecer y fomentar las mejores condiciones para el diálogo, el acuerdo y la colisión entre los diferentes (sentido positivo) (Llamanzares, 2014, p. 69).

Se dice que la separación de Estado y Religión le impone al primero la obligación de ser garante de la neutralidad frente a la vida y acciones de la religión. Es, pues, una situación muy curiosa en la que, al liberarse, el liberado quede sometido a aquel del que se ha liberado. Esto solo puede indicar que el liberado no se pudo liberar completamente de su controlador dada la presencia de las fuerzas sociales asociadas a la religión. Estas fuerzas que habían perdido potencia, pero no en forma absoluta sino solo al grado de ya no poder seguir siendo fuerza hegemónica dentro del ordenamiento social surgido de dicho proceso de emancipación. Ese estado de cosas es presentado como el estado de cosas de una laicidad positiva, la cual es presentada como aquella en la que

La cooperación a la que nos referimos es a la del Estado con las confesiones o con las comunidades culturales en la realización de sus actividades y fines propios, no a las de éstas con el Estado en la actividades y fines de éste. (Llamanzares, 2014, p. 68)

Sin embargo, esa laicidad positiva es llevada al extremo o a su máxima expresión como la responsabilidad impuesta al Estado en el transcurso del tiempo allende la Revolución francesa, afirmando que

la laicidad positiva, que —como hemos visto— consiste en que los poderes públicos tengan en cuenta las creencias de la sociedad española, está sometida a una inevitable condición: que los propios creyentes no se autoconvenzan *a priori* de que las suyas, por misteriosas razones que no compete al Estado descifrar, no deben ser tenidas en cuenta. La Constitución reconoce a todos los españoles el derecho a disfrutar de un Estado laico. (Ollero, 2009, p. 297)

El Estado en su laicidad o en su tolerancia frente a la religión cristiana católica —la cual, por cierto, se hizo aceptar a pesar de la Revolución de fines del siglo XVI-II— fue llevado a volverse laico aún frente a religiones que no lo habían controlado ni se habían constituido en su pensamiento. La laicidad parece, en el fondo un proceso en el cual la religión cristiana católica se acomodó a las nuevas condiciones históricas. En estas, sin ejercer control político, siguió teniendo presencia, aunque ya no desde arriba pero sí desde abajo. En algunos lugares quizás compartiendo con otras religiones, pero en otras con la exclusión de las mismas.

Referencias

- Blancarte, R. (2012). Prólogo, En. E. Poulat. (2012). *Nuestra laicidad*. (1ra ed. 2012). Fondo de Cultura Económica.
- Feuerbach. L. (1971). *Esencia del cristianismo*. Juan Pablos Editor.
- Llamanzares, D. (2014). *Tolerancia, Laicidad y Diálogo Intercultural*. En Antonio Pele, et. al. (2014). *La Laicidad* (pp. 49-71). Editorial DYKINSON.
- Martin, J. (1975). *La Antigua Roma*. EDAF Ediciones.
- Ollero, A. (2009). *Un Estado laico. Una libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Editorial Aranzadi.
- Poulat, E. (2012). *Nuestra laicidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Pele, A. et al. (2014). *La Laicidad*. Editorial DYKINSON.
- Salvat Editores (2005). *Historia Universal. T.VIII El auge del cristianismo*. (Primera publicación 2005), Salvat Editores.

EL NIHILISMO, ENTRE LA METAFÍSICA Y LA RELIGIÓN. UNA LECTURA COMPARADA DE SANTO TOMAS DE AQUINO Y FRIEDRICH NIETZSCHE*

Javier Eduardo Hernández Soto

Introducción

La presente investigación explora el origen de la secularización contemporánea considerando la cuestión del nihilismo, mostrando cómo su origen se remonta al ideario del judeocristianismo. Para dar cuenta de lo anterior, primero expondremos un célebre texto de Santo Tomás de Aquino, en el que se da cuenta del mundo y de lo que será el nihilismo. Luego, en un segundo momento, veremos cómo existe un hilo de continuidad entre el nihilismo intuido en el seno del cristianismo y su eclosión en la obra de Nietzsche, especialmente en la figura de la muerte de Dios y sus consecuencias. De esta manera, mostraremos cómo el nihilismo contemporáneo no es más que la secularización de una intuición ya presentida en los pensadores cristianos más importantes.

1. La cuestión del nihilismo

Podemos definir al nihilismo¹ como la situación en la que el ser humano ha perdido el sentido de la vida, del mundo y de la existencia en general². El nihilismo arroja al hombre en la angustia y la desesperación; le hace paralizarse indefinidamente, pues no encuentra razón de nada; no encuentra motivaciones para nada. Puede aventurarse la siguiente hipótesis sobre este asunto: el estado de ánimo producido por el nihilismo es una suerte de invariable humano, es decir, de condición siempre latente en la especie humana. Frente a tal amenaza, se busca recobrar el sentido y es ahí donde aparecen las religiones o, más bien, el fenómeno religioso

* El presente capítulo es parte del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020).

1 Para un panorama sobre el nihilismo véase Volpi (2005). Este texto ofrece una interpretación del nihilismo además de una reconstrucción de sus orígenes, situándolo como un problema contemporáneo, aunque con raíces en épocas pasadas. Sobre ello dice: «Como una primera definición indica, siquiera por respeto a la etimología, el nihilismo *-nihil*, nada- es el pensamiento obsesionado por la nada. Si así fuese, se podría intentar volver a encontrar el nihilismo y sus huellas poco menos que por todas partes en la historia de la filosofía occidental, por lo menos en todo pensamiento en el cual la nada acampa como problema central...» (Volpi, 2005, p.16). De este modo, el autor del nihilismo comenzaría con Gorgias, continuando en la obra de Frídugiso de Tours, Meister Eckhart, San Juan de la Cruz, Angelus Silesius, etc. En la saga de esta reconstrucción es que ubicamos nuestra referencia a Santo Tomás de Aquino y Nietzsche.

2 Esto se refiere a perder el sentido de la existencia, lo que conlleva la pérdida del sentido de la vida humana, es decir, ya no encontrar un propósito para vivir, lo que plantea serios problemas éticos y morales. Sobre la cuestión del sentido de la vida, enfocado desde una perspectiva ética-filosófica, véase el texto de Polo (2011).

en su totalidad. El objetivo primordial de la religión es echar fuera de la existencia al sinsentido, dotar al hombre de un propósito y darle a su acción una perspectiva trascendente, de modo que ahí donde hay religión no hay nihilismo; todo tendría un sentido claro y ordenado, un porqué que satisface la curiosidad humana. Tal es el caso, diríamos, de las religiones naturales que surgen de la experiencia humana, de su solo trato con el mundo. No obstante, en el caso de la llamada religión revelada, encontramos un aspecto muy interesante: ella contiene en germen lo que será el nihilismo³ en el mundo actual.

Desde su origen, el cristianismo fue una religión diferente; buscaba marcar un antes y un después en la historia universal. La matriz judía de la que parte tiene la peculiaridad de creer en un solo Dios, borrando la existencia de otros seres divinos fuera del Dios único y, por más que el cristianismo hable de una trinidad o proponga cultos a santos o ángeles, el monoteísmo de fondo se mantiene; esto se traduce, no pocas veces, en intolerancia religiosa e incompreensión de otras formas de religiosidad. De todas formas, el triunfo del cristianismo marcó un cambio espiritual no solo en Occidente sino en el mundo entero, pues con el ascenso del colonialismo europeo la experiencia del cristianismo se expandió a otros lugares del mundo, lo que generó fenómenos de hibridación y mestizaje. El cristianismo repitió sus fórmulas en otras partes del mundo, queriendo hacer lo mismo que en Europa, lo que no consiguió debido a la resistencia de las culturas locales. No obstante, lo que no consiguió la religión lo consiguió, de manera sumamente efectiva, el capitalismo, que, a decir Walter Benjamín (2014), es la religión de nuestros tiempos. ¿Qué consiguió el capitalismo que no pudo la religión? La imposición del nihilismo a escala planetaria, la activación del sinsentido de la vida en todas las culturas, sin importar la diferencia cultural ni la mediación contextual. El capitalismo vive en el más descarado nihilismo, en cuanto muestra que no hay más sentido que la acumulación irracional del capital; esto impone que no somos más que medios para el incremento incesante del capital. El crear las condiciones posibles para este nihilismo es una de las contribuciones más importantes de la religión judeocristiana; mostrar ello es lo que la presente investigación se propone.

Consideremos brevemente el papel de los intelectuales en la trama de estos problemas. La sociedad suele creer que los filósofos son hombres inofensivos, cuyas arduas elucubraciones son infructuosas y cuya obra no tiene influencia fuera de la academia. Tal prejuicio puede aplicárseles a los escolásticos, teniéndoles por hombres dedicados a bizantinismos estériles, a disputas muy sutiles y abstractas, y, por ende, alejadas de todo lo práctico y verdaderamente importante. Así pueden juzgar muchos, lo cual es en una imagen superficial y falsa, pues tales hombre

3 Para considerar la situación de la religión en el mundo contemporáneo tomamos en cuenta los comentarios de Harari (2018, pp. 209-225), quien elabora un contrapunto interesante entre la suerte de la religión y los fenómenos tecnológicos actuales.

enjutos y ensimismados están creando las ideas que en el futuro podrían influir dramáticamente en el mundo; podrían cambiar el destino histórico de la humanidad. En uno de esos claustros medievales, en la cima de la metafísica occidental, Santo Tomás de Aquino juega con fuego, avizorando una idea muy peligrosa, la de la nada. Esta, aplicada a un mundo sin Dios, como lo es el nuestro, produce el nihilismo. En lo que sigue, nos detendremos en ello, explorando un pequeño y breve opúsculo de su autoría, en el que haremos notar la presencia de una intuición que conducirá al nihilismo.

2. El nihilismo en Santo Tomás de Aquino

El texto que comentaremos a continuación es una muestra del pensamiento maduro de Santo Tomás, en el que puede apreciarse su capacidad de síntesis, haciéndose notar la fuerza de su argumentación en breves páginas. Se data la obra alrededor de 1270, y se le ubica en el contexto de las disputas académicas que desató el aristotelismo heterodoxo, también llamado averroísmo latino. Siguiendo esta pista, también nos podemos fijar en el título del opúsculo, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, que suele traducirse como *Contra los que murmuran sobre la eternidad del mundo*, y los que murmuran serían los cristianos de tradición agustiniana, quienes mezclan un tanto de neoplatonismo, aristotelismo ecléctico y avicebroniano. Esta perspectiva llega a constituirse como la ortodoxia escolástica vigente en el París de ese entonces. Otra traducción posible es *Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes*; si este es el caso, entonces se puede identificar a los murmurantes como teólogos árabes identificados con Averroes (por su doctrina creacionista) y los teólogos cristianos, de manera que la obra estaría dirigida a los averroístas de París. En este caso consideramos la lectura de José Ignacio Saranyana(1974)⁴, quien considera que por su contenido, se puede asumir que el texto está dirigido, en general, contra la corriente agustiniana.

Antes de pasar a destacar los principales argumentos del texto, cabe mencionar el cambio de paradigma cultural dentro del cual se enmarca el tema de la eternidad del mundo. La mentalidad de los griegos asumía que el mundo era eterno *per se*, en el sentido de que existía desde siempre, es decir, que no había ni principio ni fin en la continuidad del tiempo, sino que todo estaba dado en el eterno retorno de lo mismo, como puede atestiguar en el fragmento treinta de Heráclito o en algunos pasajes de la *República* de Platón y la *Física* de Aristóteles. El pensamiento mítico —en el cual todavía estaba situada la filosofía griega— concebía al tiempo, y al mundo, por ende, en una serie de ciclos repetitivos. Pero esto cambia con la asunción y el avance del cristianismo, pues dentro de su visión del tiempo y el mundo hay un cambio sustancial respecto al pensamiento anterior. Como primer supuesto de la tradición

⁴ Cabe destacar que este texto se trata de una introducción al opúsculo, así como una traducción comentada de este.

judeocristiana se afirma la creación del mundo, desde las primeras líneas de las sagradas escrituras, con lo cual la comprensión filosófica del tema del mundo tiene que cambiar de supuestos culturales. Por otro lado, ya es evidente, en esta perspectiva, una consideración histórica del tiempo, asumiendo que lo que acontece ya no es parte de la repetición de lo mismo, sino que son momentos irrepitibles y únicos de la historia de la salvación humana⁵. Estas nuevas coordenadas son las que van a servir de paradigma para los desarrollos filosóficos, primero de la patrística (aunque nos podríamos remontar hasta Filón de Alejandría como un notable antecesor) alcanzando sus puntos más alto en la comprensión que da San Agustín sobre el tema. Ahora, analizaremos cómo, en la Baja Escolástica Medieval, el tema alcanza un desarrollo profundo y original en el breve opúsculo de Santo Tomás.

El texto se inicia mostrando el principal supuesto de todo su discurso, pues se asume por revelación que el mundo tuvo un comienzo, como afirman las Sagradas Escrituras. Cabe mencionar que por «mundo» se refiere a la totalidad de los entes, de las criaturas. Ahora bien, lo interesante del santo es que, además de sostener lo anterior, se quiere mostrar que no es erróneo ni herético sostener la eternidad del mundo.

Como pauta metodológica, Santo Tomás expone aquellos puntos en los que está de acuerdo con los que niegan la eternidad del mundo. En primer lugar, rechaza la idea de pueda existir algo no creado por Dios y sea co-eterno a él. Esto es lo que la tradición mítica y el pensamiento griego entendieron como Caos originario o como la materia primordial, anterior y ajena a los dioses, como también en otras cosmologías. Ahora bien, Dios es creador de todo, planteándose la siguiente cuestión de si Dios pudo «crear el mundo desde la eternidad». Esto es posible debido a que su poder es absoluto. De ese modo, lo que Santo Tomás tiene que mostrar es que la eternidad del mundo puede ser pensada dentro las coordenadas de la lógica y la razón o, como dice, que no repugna al entendimiento.

Hay que averiguar si algo creado puede existir desde siempre. Una primera objeción que responde al santo es la remoción de la potencia pasiva; esta nos dice que no puede existir ningún ser que no tenga previamente una potencia pasiva, pero se muestra que en los ángeles se da el caso, pues a ellos no les precede ninguna potencia pasiva. Dentro de lo que no puede concordar con el intelecto, la principal cuestión es esta: «si ser creado por Dios en cuanto a la sustancia toda entera y no tener comienzo en la duración son cosas que se repelen entre sí o no» (Tomás de Aquino, 1983, p.100).

⁵ Al respecto del tema, que puede encasillarse dentro de la filosofía de la historia, remitimos a un par textos claves. Sobre la eternidad del mundo en el pensamiento mítico, véase el texto de Mircea Eliade (2011). Sobre cómo el cristianismo rompió con la idea de eternidad del mundo y propuso una nueva manera de comprender la historia y el tiempo, véase el texto de Karl Löwith (1968).

Santo Tomás observa que la creación del mundo por parte de Dios y la eternidad del mundo pueden repelerse, contradecirse entre sí, en base a las siguientes objeciones: en primer lugar, porque es necesario que la causa eficiente preceda a su efecto por existir en la duración; y, en segundo lugar, porque es necesario que el no ser preceda al ser en la duración —es decir, el mundo es hecho por Dios a partir de la nada—. Santo Tomás ha de contestar estas cuestiones y cabe resaltar que para ello su argumentación es estrictamente filosófica, sin remitirse a la revelación, pues al estar en el campo del entendimiento tiene que mostrar que su propuesta está en concordancia con esta y, a la par, con la revelación.

La primera objeción se responde así. En sentido ordinario podemos afirmar que la causa siempre precede a su efecto, pero ello ocurre en el plano óptico, no así en el ontológico, y justamente la relación entre Dios y el mundo estaría en ese plano. El santo nos muestra que no es necesario que Dios preceda en la duración temporal al mundo (considerando de hecho que es su causa), pues lo que se da allí es una relación diferente, una relación de simultaneidad, en el sentido de que la causa es simultánea al efecto, de modo que los dos convergen —ocurren en la misma medida—. Para reforzar la idea, se proponen las siguientes imágenes, la del sol y la luz, que son instantáneos en su aparición, la del fuego y el calor también es otro ejemplo. Por ello, se rechaza la causalidad del mundo como un proceso, pues ello sí implicaría la anterioridad temporal de Dios respecto al mundo.

Otra forma de presentar el argumento contra la precedencia de la causa sobre el efecto es la siguiente: se dice que la forma precede a la materia, de modo que primero debe ser esta para poder causar a aquella, pero esto no siempre es así, pues si se trata de solo producir formas no hay esta precedencia. Para ello vuelve a poner de ejemplo al sol, que es productor de formas. Si esto es así, con mucha más razón ello se cumple en Dios, el cual produce la sustancia entera de las cosas, es decir, que hay coincidencia entre la causa de la sustancia y la duración temporal de la sustancia. Por tanto, se concluye que Dios puede hacer que lo causado por él exista siempre que él existe. Hay otra forma de plantear el mismo tema en base a la voluntad, pero en lo sustancial apunta a lo mismo.

La segunda objeción que se planteaba era que el no-ser debe preceder al ser en su duración respecto al mundo, de modo que el mundo no puede ser eterno. A esto se responde así: se retoma la significación que San Anselmo le daba a la frase “el mundo fue hecho de la nada”, pues lo que se trata de decir es que la criatura es hecha de la nada, que ha sido en verdad hecha, pero que no hay algo de lo cual haya sido hecha. Por esa razón, la idea más importante es la de que las cosas (el mundo como totalidad del ente creado) fuera de la causa divina no son nada.

Siguiendo esta pista, Santo Tomás hace una crítica al modo como ordinariamente se suele comprender la frase “las cosas son hechas de la nada” (*creation ex ni-*

hilio). El santo nos dice que se suele comprender esto como una relación absoluta, como si en el orden de la duración la nada precediera al ser de las cosas; pero esto es más bien una manera óptica de concebir un problema ontológico. Por ello, Santo Tomás va a mostrar que, con relación a la nada, debemos afirmar la existencia de una relación múltiple, vinculada a la duración y la naturaleza.

Considerando la nada y la duración, Aquino muestra que su relación está mal planteada, pues la nada no puede ser anterior en el tiempo al mundo, puesto que es nada, no es un ente o un momento, ante algo a que preceda, solamente es nada. Esto ya lo había destacado San Anselmo, pues señaló que fuera de la causa divina, el mundo no es nada. Por tal motivo, Santo Tomás pasa a examinar la relación por naturaleza entre la nada y el mundo. Esto quiere decir que las cosas por sí mismas son nada y son contingentes; no se tienen como causa de sí misma pues su esencia difiere de su existencia. Las cosas, el mundo, tienen su ser en otro, en Dios, que sí es causa de sí mismo, su esencia coincide con su existencia. Si este es el caso, entonces, lo que por sí mismo les pertenece a las cosas es la nada; la nada está naturalmente enraizada en el mundo, dada su contingencia y absoluta dependencia de Dios.

No obstante, lo anterior no nos puede llevar a pensar que la nada existió antes que el ser, pues como repetimos es una relación de naturaleza y no de duración; la prioridad de la nada es ontológica respecto al ente creado, al mundo. Al respecto, las siguientes líneas de Santo Tomás son sumamente ilustrativas: «No se supone, en efecto, si la criatura existió desde siempre, que en algún momento haya sido nada, sino que se supone que su naturaleza es tal, que sería nada si se la dejara librada a sí misma» (Tomás de Aquino, 1983, p. 104). Es decir, viendo el asunto más allá del orden temporal, elevándose al plano ontológico, es manifiesto que las cosas son por Dios, y sin Él son nada, no tienen ninguna razón de ser, se precipitan en la nihilidad. De ese modo se responde a la objeción que nos dice que la nada tiene que preceder al ser⁶.

Ahora se profundizará en la idea de la nada como lo que le pertenece al mundo, pues ella adelanta lo que en el futuro será el nihilismo. Complementando lo ya dicho por Santo Tomás, se tienen los siguientes pasajes de la *Suma de Teología*:

La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, pues-

6 Para una explicación de la estructura lógica de la argumentación de Santo Tomás en base a estas proposiciones, tenemos el trabajo de Alejandro Cavallazzi Sánchez (2012).

to que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son solo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedo probado al tratar las causas eficientes (núm.2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios (Tomás de Aquino, 1994, *Suma de Teología*, libro I, c.2 a,3).

Se trata de la tercera prueba de la célebre demostración de la existencia de Dios. El argumento resulta muy interesante, pues se sitúa en el núcleo de la problemática metafísica, señalando que, si todos los entes son contingentes, entonces cabe la posibilidad de que no exista nada, volviéndose la realidad inexistente; pero esto es imposible, porque el mundo existe y porque la realidad es real. Entonces, no todos los entes son contingentes; forzosamente, debe existir un ente que sea necesario, que exista de modo absoluto, tal ente se le reconoce como Dios. Tal es el argumento de Santo Tomás de Aquino, quien busca demostrar racionalmente la existencia y necesidad de un ser divino. Sin embargo, lo que hoy resulta contemporáneo no es la demostración misma, sino la indicación de que sin Dios las cosas son nada, es decir, que, si se pensase la realidad sin la variable Dios como ser necesario, entonces las cosas se precipitarían en la nada, se mostrarían vaciadas de ser —de existencia—, lo cual supone la nada absoluta. Se argüirá que esto que parecía imposible para el santo acaece en nuestra época.

La idea de una realidad sin Dios, determinada por la nada, es resaltada más adelante, en la misma *Suma de Teología*:

Solución. Hay que decir: Fuera de Dios nada existe desde la eternidad. Sostener esto no es contradictorio. Pues quedó demostrado anteriormente (q.19 a.4) que la voluntad de Dios es causa de las cosas. Por tanto, en la medida en que alguna cosa es necesaria, lo es en cuanto que Dios lo quiere, puesto que la necesidad de un efecto depende de la necesidad de la causa, tal como se dice en *V Metaphys*. También se demostró anteriormente (q.19 a.3), que, en términos absolutos, no es necesario que Dios quiera algo fuera de sí mismo. Por lo tanto, no es necesario que Dios quiera que el mundo existiera siempre. Pues el mundo existe en tanto en cuanto que Dios quiera que exista, porque la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como causa. Por consiguiente, no es necesario demostrar su existencia eterna (Tomás de Aquino, 1994, *Suma de Teología*, libro I, c.46 a,1).

Este pasaje no es contradictorio con el Opúsculo que hemos tratado anteriormente, pues la eternidad de la naturaleza ocurre desde el mismo momento de su creación; no es co-eterna con el creador. En otras palabras, el mundo es eterno, ya que siempre ha existido desde el inicio del tiempo, desde que Dios realizó la creación. La eternidad de la naturaleza no es la misma que la de Dios, sino que acaece en una duración temporal extensa, desde el momento inicial hasta el presente. Pero esto no implica ninguna autonomía ontológica a la realidad pues, como dice la cita, todo depende la voluntad de Dios, de que él quiera que haya mundo, lo que implica que si la voluntad de Dios se muestra contraria a la realidad, esta puede desaparecer sin más, porque no es nada por sí misma; todo lo que es, lo es por Dios, a causa de su voluntad⁷. El aspecto contemporáneo de estas ideas está en que precisamente vivimos y pensamos en un contexto donde ha ocurrido una desvinculación de la voluntad divina, lo que nos lleva a pensar a la nada en el seno mismo de la realidad, reconfigurando la metafísica y el orden las ideas ontológicas principales, así como sus consecuencias axiológicas y morales.

Considerando lo anterior se retoma la temática del nihilismo. Si por este entendemos el asomo de la nada en el mundo, la intrusión del sin sentido en el mundo lleno de sentido, este ya apareció en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Esto se debe a que, cuando dice que sin Dios los entes, el mundo mismo, no es nada, ya ha intuido la esencia del nihilismo, su presentimiento conceptual. La onto-teología que se construye hace que todo dependa de Dios, que la realidad por sí misma, en su consideración inmanente no sea nada, lo que de forma positiva se traduce diciendo que la realidad solo es en Dios y por Dios. La construcción filosófica que elabora el aquinatense y otros escolásticos pone al mundo en una suerte de dependencia ontológica respecto al ser primerísimo, y no hay problema mientras este ser sea. Por ello, después de la muerte de Dios, revisar estos argumentos nos plantea la cuestión de su actualidad.

7 Para aclarar lo relativo al ser (o más bien no-ser) del mundo, tenemos que considerar la explicación de un especialista, como es el caso de Étienne Gilson, quien apunta lo siguiente: «Es un hecho de los más chocantes, que el universo de Santo Tomas, efecto contingente de una voluntad divina soberanamente libre, posea no obstante la misma estabilidad y la misma perdurabilidad en el ser que los mundos de Aristóteles y de Averroes, producidos sin embargo por su dios con la necesidad de una naturaleza; pero esas cualidades poseénlas por razones metafísicas completamente diferentes y hasta en condiciones totalmente diversas. El universo de Aristóteles depende del Primer Motor, que es su causa final, y que, en sentido menos directo pero muy real, es también la causa eficiente de “lo que es”, es decir de su ser, pero no lo es de su existencia. La prueba está en que no dependió del Primer Motor el que el mundo existiera o no, y que no depende siempre de él que cese o continúe existiendo. Todo lo contrario, sucede con el mundo creado de los filósofos cristianos. Así como Dios es eternamente libre de crearlo o no, del mismo modo, y por la misma razón, es eternamente libre de reducirlo a la nada en cada instante de su duración. Bastaría para esto que Dios dejase de influir en él la existencia que le da, lo que equivaldría a aniquilarlo. Esta dependencia existencial respecto de su causa es característica del universo cristiano, y en él es inadmisibile. Y por eso mismo como acto de la esencia finita, la existencia no le pertenecerá jamás con pleno derecho» (Gilson, 1951, pp.87-88).

3. El nihilismo: De Santo Tomás de Aquino a Nietzsche

Los textos de Santo Tomás de Aquino que comentamos proponen dos ideas que la modernidad secularizó. La primera, como vimos, sostiene que el mundo en sí mismo es nada, pues solo es por Dios. La segunda afirma que el mundo es eterno y que ha sido creado desde el principio del tiempo; por eso es eterno en relación a la duración temporal de la realidad misma. Claro, esto querría decir que el mundo, la realidad en su conjunto, tiene la misma antigüedad que el tiempo, es decir, que en el instante del comienzo del tiempo ya había mundo también, como lo pregona San Agustín. No obstante, esta idea se estuvo transformando paulatinamente en la filosofía moderna, pues pasó a significar que el mundo era co-eterno a Dios, que tenía la misma realidad que el creador; luego, se afirmó que el mundo solo necesitaba ser creado por Dios y ya después podía ir por su cuenta (mecanicismo), hasta que, por último, se llega a formular un mundo sin creador, una realidad que no necesita ser creada ni depender de un ser primerísimo. La idea de un mundo sin creador se expresa ya claramente en Spinoza (2018), quien sostiene que la realidad es eterna e increada y que siempre está ahí sin necesidad de un Dios personal, porque el propio Dios es esta realidad, en tanto sustancia infinita que consta de infinitos atributos. Para muchos, especialmente para Jacobi (1996), Spinoza habría abierto las puertas del nihilismo, a la par de un fatalismo, y la aceptación de una realidad ineluctable. La influencia de Spinoza es notable, pues no solo impacta en el idealismo alemán sino sobres también las corrientes post-kantianas, en las que ubicamos a Nietzsche.

Ahora bien, ¿cómo se conecta la especulación metafísica de Santo Tomás con el gran pensador voluntarista que fue Nietzsche? Primero, debemos romper con ese cliché que lo etiqueta como irracionalista o vitalista, pues, a decir de Heidegger (2000), estamos ante el pensador que consuma la metafísica occidental, el que lleva a término el ideario metafísico de Occidente. Considerando ello, traemos a colación uno de los textos más famosos y citados de Nietzsche:

El hombre loco. - ¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que justo antes de la claridad del mediodía encendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba incesantemente: «¡Busco a Dios, busco a Dios!» –Allí estaban congregados muchos de los que precisamente no creían en Dios, provocando una gran carcajada. “¿Acaso se ha perdido?”, dijo uno. “¿Se ha extraviado como un niño?”, dijo otro. “¿O es que se ha escondido? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha hecho a la mar en un barco? ¿Ha emigrado?” –así gritaban y reían confusamente. El hombre loco saltó en medio de ellos, atravesándolos con su mirada. “¿A dónde ha ido Dios?”, gritó, “yo os lo voy a decir. ¡Nosotros lo hemos matado –vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar hasta la última gota? ¿Quién nos dio la

esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el alentar del espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la oscuridad y más oscuridad? ¿No tendrán que encenderse lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aun nada de la putrefacción divina? – También los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros le hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos - ¿Quién nos enjugará esta sangre? ¿Con que agua lustral podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, solo para estar a su altura? ¡Nunca hubo un hecho más grande –todo aquel que nazca después de nosotros, pertenece a causa de este hecho a una historia superior que todas las historias existentes hasta ahora!» Aquí calló el hombre loco y miró nuevamente a sus oyentes: también estos callaban y lo miraban extrañados. Finalmente, lanzó su lámpara al suelo, rompiéndose en pedazos y se apagó. Llego demasiado pronto –dijo entonces-, mi tiempo todavía no ha llegado. Este enorme acontecimiento aún está en camino y deambula –aún no ha penetrado en los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aun después de que hayan ocurrido, para ser vistos y escuchados. Esta acción les está todavía más lejana que los astros más lejanos - ¡y, sin embargo, ellos mismos la han llevado a cabo! –Se cuenta además que, ese mismo día, el hombre loco irrumpió en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo* [Descanso eterno para Dios]. Conducido fuera de ellas y conminado a hablar, solo respondió una y otra vez: «¿Qué son, pues, estas iglesias sino tumbas y sepulcros de Dios?» (2001, pp.218-220).

Este pasaje confronta a los ilustrados, a los supuestos ateos, los que simple y llanamente niegan la existencia de Dios. Se puede entender que Dios es una creencia y mientras esta está viva, Dios vive también; es decir, si la creencia es sostenida y afirmada por la sociedad, entonces esta establece prácticas y pautas de conducta, pero si tal creencia ya ha perdido vigencia, ya no es tomada en cuenta, ha muerto, entonces, en lo que se cree también ha muerto. Dios ha muerto al convertirse en una creencia muerta, al convertirse en mera creencia. Las causas sobre por qué se ha dejado de creer en Dios son diversas, pero puede apuntarse al creciente, explosivo e incesante desarrollo del capitalismo como su principal origen. Cabe resaltar que

se entiende esta muerte como el hecho más grande de la humanidad, como una suerte de partaguas entre épocas, las que en el futuro se definirán por su actitud ante este acontecimiento. Lo esencial es destacar que no se trata solo de un hecho religioso, pues es también la muerte de la verdad, de todo punto de referencia, de todo absoluto, como veremos. También debe señalarse que no hay en Nietzsche una algarabía por la muerte de Dios; por el contrario, casi se podría decir que hay un lamento, una suerte de conciencia de culpa por haberlo matado y, sobretodo, se avizora un futuro complicado en su ausencia.

Centrándonos en el tema metafísico del nihilismo, recordemos una cita de Santo Tomás, que a la luz del pasaje de Nietzsche tiene un sentido muy interesante: «No se supone, en efecto, si la criatura existió desde siempre, que en algún momento haya sido nada, sino que se supone que su naturaleza es tal, que sería nada si se la dejara librada a sí misma» (Santo Tomás de Aquino, 1983, p. 104). Esto significa que, si liberamos a las cosas —al mundo— de su dependencia de Dios, entonces, tal mundo no sería nada, no tendría verdadera realidad. En suma, no sería. El aquinatense dice esto para reforzar la necesidad de Dios, para concebirlo como imprescindible, de modo que, en el caso de que no existiera, nada podría ser sin él. En un mundo contemporáneo que vive bajo la sombra de la muerte de Dios, ya no es una posibilidad negada lo que afirma Santo Tomás, sino nuestra condición. Liberada de Dios, por su propia naturaleza, las cosas son nada, ¿Cómo es esto? ¿Cómo se comportan, entonces, las cosas? Las siguientes líneas de *La ciencia jovial* dan una imagen de esto: «¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar hasta la última gota? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita?» (Nietzsche, 2002, p.219). La pérdida de Dios deja sin piso, pues, en tanto creencia sostiene la acción; este es el suelo firme de todo quehacer. Por ello, al faltar se da sensación de caída, de precipitarse sin fin a un vacío insondable. Ello es lo que Nietzsche muestra en sus líneas, la imagen de un mundo, del planeta Tierra desconectado de su Sol, Dios, el cual se precipita a caer en un frío espacio sideral en el que no hay orientación, no hay sentido alguno. El sentido es, en primer lugar, orientación espacial, un saber práctico que afirma dónde están las cosas; pero esto es imposible, pues no hay ningún norte, ningún punto firme que tome de referencia para mi orientación. En la imagen que propone Nietzsche, simplemente caemos en el infinito, desorientados, perdidos en el espacio sin saber si vamos hacia abajo o arriba, a la izquierda o la derecha. Por último, el filósofo alemán acota que vagamos a través de una nada infinita; tal nada, como intuía Santo Tomás, es la esencia del mundo, la realidad misma, liberada de Dios.

Recordemos a la mariposa de Chuan-Tzu, aquella que soñaba ser hombre. Imaginemos el espanto de la mariposa si primero soñara que era Santo Tomás, despertara, volviera a soñar y viera que ahora es Nietzsche. Ello le sucede a la idea del nihilismo, nuestra mariposa, pues habría comenzado como una hipótesis controlada en el seno de la onto-teología escolástica, como una posibilidad que, aun en su despropósito, tiene el propósito de acrecentar la gloria divina; pero, ahora, lo que temía se ha vuelto real, lo que pensaba que no podía morir, ha muerto, lo que tenía como esencia el existir, ya no tiene ni esencia ni existe. La muerte de Dios es irreversible y marca toda la historia humana, inclusive retrospectivamente, en tanto que ya estaba incubada en tiempos anteriores, tenida como una idea nada más, como un argumento solamente. Lo que Santo Tomás de Aquino soñó, tal vez en una pesadilla, Nietzsche lo hace real.

4. A modo de conclusión

La muerte de Dios trae consigo el nihilismo, presentido por el aquinatense, consumado por Nietzsche, pero habría que matizar los tonos trágicos con los que lo presenta. La consumación del nihilismo puede ser un hecho tremebundo solo para los que todavía añoran un absoluto, es decir, para los que guardan la esperanza de un Dios en el cielo, no así para los que no. Por ese motivo el nihilismo puede entenderse más bien como una liberación. Si pensamos en un mundo con exceso de sentido, veremos que ya todo está dado, que ya hay una orientación clara y distinta para la vida humana, lo que en el peor de los casos puede significar el caer en regímenes totalitarios, fanáticos y opresores, para los cuales el sentido tiene que realizarse sí o sí, pese lo que pese. El nihilismo nos cura de eso; nos hace detenernos frente a las certezas morales de la sociedad y nos invita a corroerlas un tanto, tal vez para desedimentarlas. Es decir, se trata de pasar a un mundo sin esencias ni sentido preestablecido, a un mundo en el que no hay nada escrito, en el que todo es posible, a un mundo contingente y caótico, en el que todo puede pasar. Tal es el único mundo donde la libertad del ser humano puede tener un significado, pues solo ella puede crear sentido; puede poner ser sobre el trasfondo de la nada.

Por otro lado, la suerte futura de la religión está vinculada con su relación con el nihilismo. Parece que las religiones fracasarán si quieren volver sin más a un mundo previo a la muerte de Dios, pues ello no sería más que una reacción defensiva, una negación compulsiva de un hecho que las sobrepasa. La hora de los fanatismos ciegos y extremos ha terminado; ya no es posible una creencia tan firme y sólida en una época tan evanescente y ligera. En este contexto, tal vez puedan tener una oportunidad de inventarse nuevas formas de religiosidad, acordes con el nihilismo del ambiente. Tal vez fenómenos que hoy pasan por profanos puedan tener el status de religión en un futuro cercanos, pues el sentimiento y la creencia ya está presente en ellos. Puede que dentro de poco veamos cómo el fútbol, el cine, las series, el espectáculo reemplaza a la

religión, pues hoy en día más personas van al cine que a comulgar; cualquier estadio acoge más aficionados que una iglesia feligreses. Las personas están más interesadas en ver la última película de Marvel que en escuchar el último sermón dominical.

Referencias

- Benjamín, W. (2014). *El capitalismo como religión seguido de fragmento teológico político*. La llama.
- Cavallazzi, A. (2012). Un comentario a la estructura lógica De aeternitate mundi contra murmurantes de Tomás de Aquino. *Open Insight*, 3 (4), 113-141.
- Eliade, M. (2011). *El mito del eterno retorno*. Alianza editorial.
- Gilson, E. (1951). *El ser y la existencia*. Ediciones Desclée.
- Harari, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. Destino ediciones.
- Jacobi, H. (1996). *Cartas a Mendelssohn, David Hume, carta a Fichtel* (Prólogo, Traducción y notas), José Luis Villacañas. Círculo de lectores ediciones.
- Löwith, K. (1968). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas del sentido de la historia*. Aguilar.
- Nietzsche, F. (2001). *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. (Edición de German Cano). Biblioteca Nueva.
- Polo, M. (2011). *Indagaciones sobre el sentido de la vida*. Fondo editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Spinoza, B. (2018). *Ética. Estudio introductorio de Luciano Espinoza*. Gredos.
- Tomás de Aquino (1983). *De los principios de la naturaleza, el ente y la esencia y sobre la eternidad del mundo*. Traducciones de José Antonio Miguez, Manuel Fuentes Benot y Ángel Cappelletti, respectivamente. Sarpe.
- Tomás de Aquino (1994). *Suma de Teología*. (Edición dirigida por los regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Saranyana, J. (1976). Santo Tomás. De aeternitate mundo contra murmurantes, en *Anuario Filosófico*, (9). 397-424.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. Editorial Biblos.

EL ATEÍSMO ÉTICO: LA FILOSOFÍA DE RONALD DWORKIN APLICADA A LA RELIGIÓN*

Eiffel Eduardo Ramírez Avilés

Introducción

La religión y la filosofía son asuntos antiguos de la humanidad y han estado en continua relación y hasta, a veces, en disputa. En opinión de la historiadora de religiones, Karen Armstrong (2020), ya desde los 40 000 a. C. los hombres empezaron a adorar a una figura mítica mitad hombre, mitad león. La religión fue, pues, el gran sostén de la cultura humana en sus inicios, y produjo cohesión social, jerarquización política y legitimidad del poder. Así, la visión del hombre antiguo tuvo un trasfondo mítico, asociado más al mundo natural, y con un fuerte sentimiento cósmico.

De su parte, la filosofía no tiene un carácter tan antiguo como la religión. La posición más común ubica a la filosofía en Grecia, hacia el siglo VI a. C. Asimismo, dicha posición asume que ella nace como una suerte de contraposición a la religión, ya que, en vez de priorizar creencias míticas, resaltó el argumento o la observación empírica y racional. En ese mismo sentido, la filosofía también es vista como la empresa de individuos más que de comunidades, de ahí que se viese como paradigmático a un Sócrates luchando contra toda una ciudad.

Estos dos fenómenos culturales de religión y filosofía se han visto enfrentados a lo largo de la historia universal. En la Edad Media, con el fin de evitar esa contienda, se intentó una integración de ambos, pero bajo el sentido de *philosophia ancilla theologiae*. No obstante, luego vino la reacción racionalista, primero con el renacimiento y después con el iluminismo francés. En estos casos, la filosofía ya no era sierva de la religión, sino que esta era irracional, es decir, que no tenía competencia argumentativa; la Edad Media parecía así, pues, una edad oscura.

En tiempos modernos, la oposición de religión versus filosofía se ha expresado en la idea de secularización de las sociedades. Se piensa que una comunidad política no debe supeditarse a una religión oficial y que esta, más bien, debería quedar anclada al ámbito privado. En ese sentido, se piensa que la religión ha perdido un peso importante en el espacio público, muy distinto al valor que se le otorgaba en las sociedades antiguas. El tema de la religión parece haber desembocado en una cuestión secular. Sin embargo, también en las últimas décadas ha habido un florecimiento de movimientos religiosos que han reclamado mayor presencia en el Estado, mencionando que este debe dirigir políticas en beneficio de dichos movimientos. Muchas veces eso ha conllevado ásperas discusiones y hasta actos radicales y violentos.

* El presente capítulo es parte del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020).

Este es el trasfondo en que se ubica el debate del presente artículo. Deseamos ver cómo la discusión de religión frente a filosofía se desarrolla en el pensamiento de un filósofo fundamental del siglo XX y parte del XXI. Nos referimos al filósofo estadounidense Ronald Dworkin, quien ha propuesto la unificación de la religión y la moral (que es una rama de la filosofía), una vez hayan sido correctamente interpretadas estas dos.

En ese sentido, estudiaremos los grandes rasgos de la filosofía de Ronald Dworkin, para luego observar cómo este pretende sustentar una posición llamada «ateísta religiosa» y en la que la concepción religiosa se funde con la moral. Por último, veremos cómo la religión puede participar legítimamente en el escenario público, lo cual nos lleva a plantear una posición personal.

1. Los tres ejes de la filosofía de Ronald Dworkin

Ronald Dworkin (1931-2013) fue un filósofo norteamericano adscrito al liberalismo político. Inició sus estudios en la carrera de derecho en la Universidad de Harvard; ejerció la abogacía por un tiempo, pero luego se centró en la investigación filosófica. Llegó a enseñar en universidades de Estados Unidos y de Inglaterra. Tiene libros importantes como *Los derechos en serio* (1984) y *Justicia para erizos* (2014a).

A fin de esbozar una síntesis del desarrollo intelectual de Dworkin, podemos afirmar que sus teorías se han estado manejando en tres ejes: la filosofía jurídica, la filosofía política y la filosofía moral. Estos ejes han estado muy interrelacionados, de tal manera que las tesis de uno influían en los sustentos del otro.

Ciertamente, también podemos decir que dichos ejes han ocurrido de manera consecutiva, de acuerdo con los intereses intelectuales y profesionales del pensador. En efecto, en un inicio (décadas del setenta y ochenta), Ronald Dworkin ha estado preocupado mayormente por las cuestiones jurídicas y ello lo llevó a intentar construir una teoría que pudiese dar mejor cuenta de lo que es el derecho. Sin embargo, pronto se daría cuenta de que los problemas del derecho no se ciernen exclusivamente a un ámbito jurídico, sino que implican discusiones en otras esferas del saber, como la política. De ese modo, Dworkin saltó al terreno de la filosofía política y, en las décadas posteriores, intentó desarrollar una teoría que expresara mejor la igualdad, que era el tema principal del pensamiento filosófico norteamericano a raíz de la publicación de la *Teoría de la justicia*, de John Rawls. Ahora bien, ha existido un último momento en el pensamiento dworkiniano, y ello fue su interés en la filosofía moral. Así, pues, viendo que necesitaba tratar problemas de conceptos éticos y morales, Dworkin se lanzó a la empresa de realizar una teoría moral. Luego, casi al final de su vida, publicó su mayor libro en ese ámbito: *Justicia para erizos*.

Asimismo, cabe recalcar que, si bien Dworkin ha planteado estas tres esferas de la filosofía (filosofía jurídica, política y moral) de manera consecutiva, eso no significa que estas se hayan dado de manera independiente o excluyente. Al contrario, las tres filosofías se han enriquecido entre ellas, paralelamente. Esto se corrobora mejor con la última etapa —la de filosofía moral—. En este caso, el americano pretendió dar una base metafísica a todas sus tesis anteriores (jurídica y política); es decir, buscó dar un sustento seguro a su edificio teórico. Por eso, a pesar de que la filosofía moral es el momento culminante de su pensamiento, también es la cuestión original o básica, porque a partir de ahí se entenderá plenamente el desarrollo de sus ideas que principiaron en la década del setenta.

Habiendo realizado esta explicación de los tres ejes del pensamiento dworkiniano, pasaremos ahora a señalar cuáles son las tesis que maneja en cada uno de ellos. Con ese fin, también observaremos qué preguntas rondaban por la mente del autor antes de que manifestase cada tesis. Como lo aclaramos en la introducción, esta clasificación y esbozo que damos está hecho de manera bastante general y están sujetos a particularidades que, por tema de espacio, no podemos desarrollar. Como fuese, apostando por la generalidad, creo que apostamos también por la didáctica en nuestra exposición. Sigamos.

a) La tesis en la filosofía jurídica: en el ámbito de la filosofía del derecho, Ronald Dworkin asumió una postura contrapuesta al llamado positivismo jurídico encabezado por el jurista inglés H. L. A. Hart. Para este (1961), el concepto de derecho tenía que definirse como un conjunto de reglas, siendo la fundamental una regla de reconocimiento. Sin embargo, Dworkin (1984 y 1992) mostró casos en los que los jueces no deciden con base en reglas dadas como un cuerpo normativo o derivadas de un precedente judicial; sino que, basándose en «principios», resolvían los temas más difíciles. El principal caso que analizó Dworkin (1992) fue el caso de *Elmer*. En ese sentido, ello dio pie a que nuestro pensador redefiniera el concepto de derecho y se alejara de la perspectiva netamente jurídica; desde entonces pensó en el derecho como un conjunto más amplio, en el que cabían reglas, ciertamente, pero también principios y directrices políticas.

Ahora bien, de esta parte se puede desprender una tesis crucial en el pensamiento dworkiniano: el derecho no es un conjunto de reglas, sino que también es una configuración de valores. Así, si los principios también integran el concepto de derecho, y estos tienen el rasgo de ser estándares político-morales (Dworkin, 1984, p. 72), el derecho tiene como referencia una rama extrajurídica, es decir, la moral. En conclusión, podemos decir que el derecho está implicado en la moralidad y, por ende, incorpora conceptos de este nuevo ámbito en su definición. No obstante, ¿cuáles son estos conceptos y de dónde provienen? Ahora tenemos que saltar a la tesis de otro eje.

b) La tesis de la filosofía política: ya en el capítulo VI de *Los derechos en serio* (1984), Dworkin había trabajado la teoría de la justicia basada en un contrato (idea proveniente de John Rawls). Es decir, inclusive en uno de sus libros primigenios y capitales sobre filosofía del derecho, Dworkin estudiaba conceptos que no eran muy comunes en el lenguaje jurídico. Esto se debe a que, al analizar nuestro pensador que el derecho tenía que referenciarse a conceptos extrajurídicos (como libertad, justicia, política, igualdad, principios, etc.), debía concentrar sus investigaciones ahora en otra esfera, en este caso, en la de la filosofía política. Solo así podía dar sostén a su tesis esbozada en la filosofía del derecho (que el derecho no es solo reglas, sino también valores político-morales).

Ahora bien, fue John Rawls quien, en el ámbito norteamericano, inauguró el debate de la teoría de la justicia. Su posición neocontractualista fue ampliamente discutida entre los académicos e intelectuales de la época posterior a la primera mitad del siglo XX. Naturalmente, Ronald Dworkin no podía estar ajeno; además, tenía interés de saber qué significaban esos otros conceptos que permitían una correcta definición del derecho. En ese sentido, de su parte, postuló una teoría de la justicia que intentara superar las dificultades presentes en la de Rawls. Dicha teoría asumía un igualitarismo liberal (Dworkin, 2003), es decir, una tesis que pusiera la igualdad como el principal valor político, pero que no estuviese desligado de un concepto de libertad. Con ese fin, Dworkin creó una noción igualitarista que se sostenía en los principios de autorespeto y autenticidad.

c) La tesis de la filosofía moral: Ronald Dworkin ha ensamblado su posición a través del establecimiento y definición de principios político-morales. Ello le sirvió, en un primer momento, para definir el derecho y, luego, para sostener una teoría de la justicia. En un tercer momento, el pensador norteamericano se interesó por un grave peligro: el escepticismo. En efecto, este podía —y lo había hecho en otras ocasiones con otros sistemas morales— corroer el sistema filosófico que había estado forjando. De esa manera, había que hacerle frente y, por ello, Dworkin dedicó, en la última etapa de su vida, su mayor esfuerzo en combatir el escepticismo moral en sus dos versiones: el externo y el interno (Dworkin, 1996 y 2014a). En efecto, el primero afirmaba que la moral era una cuestión de hechos y, por eso, debía tener una naturaleza objetiva; el segundo afirmaba que hay ciertos aspectos de la moral que no son ciertos, en virtud a otra tesis más general y ética. Dworkin enfrentó ambos escepticismos con su teoría de la objetividad moral. En este caso, su principal tesis fue que la moral es un valor y no un hecho.

Estas son las tres principales tesis que Ronald Dworkin sostiene respecto a toda su filosofía. Lo hemos sintetizado en tres, a fin de realizar una exposición didáctica de su pensamiento. Naturalmente, cada tesis tiene sus propios matices y Dworkin mismo termina discutiendo temas que sobrepasan esas tesis. Nuestro objetivo fue

presentar, pues, sus teorías primordiales y el contexto de discusión en que se encontraban. En suma, fue una introducción al pensamiento del autor. Ahora toca entrar de lleno a su visión ateísta-religiosa.

2. Moral y religión en Ronald Dworkin

Como analizamos, Ronald Dworkin desarrolló su pensamiento en tres ejes o etapas —filosofía jurídica, filosofía política y filosofía moral— que, a pesar de ser consecutivas, terminaron por ser dependientes unas de otras. Asimismo, afirmamos que la filosofía moral, aun cuando haya sido la última etapa, se encuentra en la base de todo el sistema teórico creado por Dworkin desde la década del setenta. En ese sentido, la moral tenía que ser una especie de metafísica para él, una que diese un sostén firme a todas sus anteriores proposiciones y la que iluminara la mayor parte de sus líneas, inclusive cuando empezara a mencionar a la religión.

Queremos, sin embargo, antes de esclarecer qué entendía Dworkin por el término «religión», observar qué manifestaba exactamente sobre el concepto de «moral». Comenzamos con ello debido a que, en el anterior acápite, solo mostramos el contexto y la razón del nacimiento de su filosofía moral, pero no establecimos qué entendía él por «moral» o «ética». Ahora desarrollaremos estos asuntos.

Resulta fundamental, para entender lo que Dworkin concibe por «moral», tomar su artículo de 1996 titulado: «Objectivity and Truth: You'd better believe it». Con este escrito, Dworkin centraliza su posición respecto al debate de la naturaleza de la moral y llega a oponerse (y desenmascarar) a los escépticos morales. En efecto, la discusión trataba sobre si la moral podía ser conocida, de si teníamos sentimientos morales y de si las proposiciones de corte moral eran verdaderas (y en qué sentido). Nuestro filósofo hizo frente a aquellas preguntas asentándose en una premisa básica: la moral no podía ser entendida como un hecho, sino como extrafáctico. En sus palabras, «La moralidad es una distinta e independiente dimensión de nuestra experiencia, y ella ejerce su propia soberanía» (Dworkin, 1996, p. 128). Es decir, la moral no pertenece al ámbito de la facticidad, sino del valor. En ese sentido, siguiendo a Kant, aunque no con el mismo contenido, postula que existe un reino del valor independiente y que solo es posible refutar juicios morales mediante otros juicios morales, nunca mediante meros hechos.

Esta tesis de la independencia del valor fue robustecida en un momento posterior, con la publicación de su libro *Justicia para erizos* (2014a). Aquí se apropió de un arma fundamental: la guillotina de Hume (aunque él la llamó «principio»), que, en sus palabras, significaba:

Ninguna serie de proposiciones sobre el modo en el que el mundo es (...) puede presentar por sí sola una alegación convincente —sin un juicio de valor oculto en sus intersticios— en respaldo de una conclusión sobre el deber ser de ese mundo (2014, p. 48)

Vale decir, para sostener una conclusión moral, debe haber entre las premisas por lo menos una proposición moral, situación que descubrió Hume en el siglo XVIII. Por último, en otro artículo (Ramírez, 2021), afirmé que la utilización de dicha guillotina fue un aporte decisivo de Dworkin a la filosofía moral, pues ponía una valla inexpugnable a los escépticos morales. Estos debían decir, antes de sustentar sus propias tesis, cómo estaban evitando la famosa guillotina.

Por último, «ética», en la concepción de Dworkin, es un estándar de «cómo debemos vivir nosotros mismos» (2014a, p. 182). Esto es, la ética es lo que define a una persona respecto a qué principios asume para ella misma. La moral, en cambio, es lo que debemos hacer frente a otros.

Manejando ya estos conceptos —sobre todo, el de moral—, podemos adentrarnos en lo que concibe Ronald Dworkin por religión. Con ese fin, se tiene el libro clave: *Religión sin dios* (2014b). Este reúne una serie de conferencias que se convirtieron en libro (quizá de manera incompleta por la lamentable muerte del autor). Como fuese, en este texto Dworkin plantea tres tesis fundamentales, a saber: a) su ateísmo religioso, es decir, que tanto creyentes como no creyentes comparten convicciones religiosas profundas; b) la fundición entre la religión y la moral, es decir, que la religión colapsa en el reino del valor, y por ende, se le aplica las mismas reglas de este; y c) el derecho de libertad religiosa, el cual debe ser sustituido por uno de independencia ética a fin de evitar los conflictos religiosos en la esfera pública. De estas tres tesis, queremos concentrarnos en las dos primeras; la tercera la veremos en el siguiente acápite.

De entrada, en su libro, Ronald Dworkin nos dice: «la religión es algo más profundo que Dios» (2014b, p. 13); y más adelante: «La religión, diremos, no implica necesariamente la creencia en Dios» (p. 16). Lo que está diciendo es que la religión es más amplia que cualquier creencia u ortodoxia tradicional. Recurriendo a casos famosos (como el de Einstein), Dworkin apela a que, respecto al hombre, en vez de decir que tiene una religión, podemos afirmar que tiene más bien una actitud religiosa. Si es así, tanto un ateo, como un cristiano, podrían tener dicha actitud.

Ahora bien, Dworkin, y partiendo otra vez de la experiencia, asumen también que el concepto de religión es uno interpretativo —es decir, uno con el cual no estamos de acuerdo y discutimos sobre lo que debería significar—. De ese modo, a Dworkin se le abre la puerta para considerar a la religión ya no como un concepto cerrado y definido, sino como uno abierto por el cual debemos dar la mejor interpretación¹.

Luego, teniendo el tema abierto, Ronald Dworkin pasará a continuación a establecer el núcleo de lo que es no ya la religión, sino la actitud religiosa. Según él, esta

1 Estas cuestiones de concepto interpretativo y mejor interpretación, se hallan ampliamente desarrollada en su libro *Justicia para erizos* (2014a).

acepta la realidad absoluta e independiente del valor; acepta la verdad objetiva de dos juicios centrales sobre el valor. El primero afirma que la vida humana tiene un significado o importancia objetivos . . . El segundo afirma que lo que llamamos *naturaleza* —el Universo como un todo y cada una de sus partes— no solo es una cuestión de hecho, sino que es sublime en sí misma: algo con un valor y un asombro intrínsecos (2014b, p. 18).

Ello quiere decir que la actitud religiosa es un asunto valorativo. Por ende, resulta independiente de los hechos y afirma la importancia objetiva (extrafáctica) de la vida humana y del universo. Como se puede notar, Dworkin, teniendo la vía libre una vez abierto el concepto de religión, procede a fundir a esta —o, mejor dicho, a la actitud religiosa— con el valor (que, en el fondo, es un valor moral) y, por tanto, se aplican las mismas características que mencionamos arriba respecto a este.

En efecto, si el tema de la actitud religiosa es una cuestión del valor moral, se tiene que utilizar necesariamente aquí la guillotina de Hume, aunque Dworkin la siga llamando «principio» (2014b, p. 27). Luego, si se desea dar una conclusión de corte religiosa, necesariamente dentro de las premisas debe haber una premisa de corte valorativa.

La principal consecuencia de esta fundición de religión y moral (aunque ya me atrevería a decir, más bien, de subordinación de la religión frente a la moral) es que ningún hecho (o supuesto de hecho), en sí mismo, puede sustentar una acción. De manera más concreta, la consecuencia es que la existencia de un dios, o de una naturaleza maravillosa, no vincula a un determinado actuar. Uno actúa bien, en el fondo, no porque un dios exista y lo mande, sino porque tiene como sostén una premisa moral. La existencia de dios puede ser una causa para comportarse bien, pero no es la determinante si se toma por sí misma (como un mero hecho); siempre se requiere un juicio de valor previo.

Como se ha visto, la religión, en Ronald Dworkin, termina por colapsar en el reino de la moral. Ello, además, ha reforzado su idea de que se puede sostener una visión religiosa sin tener que adorar a un dios en particular. Cabe agregar, por lo demás, que todo esto no es original de nuestro autor. Efectivamente, Dworkin, con el concepto de «actitud religiosa», está retomando una tesis ya establecida por otro autor norteamericano: Thomas Nagel. En su famoso texto de *Secular Philosophy and the Religious Temperament* (2010), este aseveró que las personas pueden no tener una religión específica, sino un «temperamento religioso», que es la disposición a buscar una relación trascendente entre el ser humano y el universo. En ese sentido, no solo los creyentes, sino todos tenemos dicho temperamento y obramos conforme a él en nuestras vidas. Sin embargo, también tenemos que mencionar que esta concepción se remonta a otro pensador estadounidense, William James, quien en su libro *Varietades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza*

humana (2017) asumió un concepto abierto de religión (es decir, como una dimensión propia de la humanidad), distinto a un concepto cerrado del mismo (uno que se centra en el culto tradicional a un dios particular).

Aun así, creemos que la originalidad de Dworkin se encuentra en apostar por la fundición de la religión con la moral, lo cual no ha sido hecho por los dos autores citados anteriormente². Asimismo, es necesario precisar que, para efectos de comprender cabalmente estas dos primeras tesis sobre religión de nuestro autor, es necesario explorar previamente sus textos de filosofía moral que mencionamos: «Objectivity and Truth: You'd Better Believe it» (1996) y *Justicia para erizos* (2014a).

3. La religión en la escena pública: Dworkin y el principio de independencia ética

El asunto de la religión, a pesar de la tendencia secular de los dos últimos siglos, no se ha mantenido en el ámbito privado. Es más, en los últimos años, es notable la irrupción en la esfera pública de personajes que están profundamente ligados a una comunidad religiosa.

Asimismo, la participación de actores religiosos en el escenario público ha implicado conflictos de mucha índole. Naturalmente, la más preocupante ha sido la que ha alcanzado un grado de violencia. En efecto, en nuestro mundo contemporáneo, se han presentado conflictos religiosos en una escalada de violencia y agresión tal que nos ha obligado a reflexionar más sobre cuál es o debe ser el papel de la religión en relación con el Estado. De la misma manera, tenemos que preguntarnos cuál es el deber del Estado frente a ciudadanos que no solo practican una religión, sino que también le exigen ciertas políticas a su favor: cómo, en fin, se debe convivir bajo un mismo territorio, pero con diferentes creencias religiosas que reclaman sus propios intereses y derechos.

Nuestro filósofo ha considerado estas preguntas y, por supuesto, no podía estar ajeno a ellas, ya que, si la religión ha derivado en una cuestión de valor moral, las luchas religiosas también deben ser polémicas morales. Por este motivo, Dworkin (2014b) decidió postular la tercera tesis sobre religión que adelantamos más arriba. Esto es, el derecho de libertad religiosa debe ser sustituido por uno de independencia ética. Ello quiere decir que un ciudadano, más que tener un derecho especial a practicar su religión en la esfera pública, tiene la independencia de hacerlo pero sin que haya un daño significativo frente a otros. Como se puede notar, hay un cambio de perspectiva en cuanto al derecho.

Para entender mejor esta última tesis, debemos analizarla por partes. Primero, es necesario recordar que Ronald Dworkin maneja un concepto abierto, más profundo, de religión —como una actitud religiosa—, motivo que le permite incorpo-

² Al contrario, William James abogó por una diferencia entre religión y moral (2017, pp. 240-241).

rar prácticas no teístas (como las asociaciones budistas). En segundo lugar, emplea el llamado principio de independencia ética, el cual ya había sido desarrollado en *Justicia para erizos* (2014a): es un principio político que protege a las personas, ya que impone una barrera y evita que el gobierno asuma por ellas qué tipo de vida deben llevar o cuál vida es la mejor. Solo las personas, por ellas mismas, deben decidir por qué principios o estándares conducirán sus vidas.

En ese sentido, Ronald Dworkin (2014b) afirma que los conflictos religiosos se dan en nuestro mundo contemporáneo y que el Estado está de alguna manera atezado, pues, por una parte, no puede prohibir las prácticas religiosas de sus ciudadanos y, por otra, no puede imponer ninguna religión a los mismos. Ahora bien, lo que Dworkin plantea es que existe una alternativa para superar el conflicto religioso, si es que abandonamos la pretensión de dotar o revsiter de un derecho especial a la libertad religiosa. En efecto, al arrogarse las personas ese «derecho especial», creen tener una facultad casi ilimitada y, por ende, sienten que el Estado debe protegerles sí o sí en todas sus prácticas. Habiendo varias comunidades religiosas en un mismo territorio, si todas creen tener dicho «derecho especial», jamás habría una salida. Por ello, resultaría mejor sustituir ese derecho por un derecho a la independencia ética, de tal forma que el gobierno no solo no intervenga en los asuntos personales de sus ciudadanos, sino que a su vez intervenga en favor de las prácticas religiosas. No obstante, esto no debe implicar algún daño significativo a otras comunidades o alguna vulneración a un principio igualitario (pues toda práctica religiosa merece igual consideración)³.

Como hemos expuesto, la religión en la escena pública también se reduce para Dworkin a un criterio moral. En efecto, en primer lugar, la religión ya no es un asunto meramente teísta; en segundo lugar, no se podría hablar de un derecho a la libertad religiosa, sino a la independencia ética. De tal forma, pues, con su primera tesis en la esfera de la religión, Dworkin la hace colapsar definitivamente en el reino del valor moral.

Por otra parte, esta plena fundición entre religión y moral le lleva a otra consecuencia importante: tratar también los temas morales como asuntos religiosos. Así, en su libro *El dominio de la vida* (1994), Dworkin señala que las discusiones sobre el aborto y la eutanasia no son debates meramente jurídicos o político-morales, sino que son polémicas religiosas. Claro está, manejando siempre un concepto abierto de religión, Dworkin menciona que, por ejemplo, siendo la eutanasia una discusión sobre la vida y la muerte de una persona (la muerte y la vida siempre son cuestiones

³ El caso típico para su tesis que presenta Dworkin es el de las oraciones en las escuelas públicas en los Estados Unidos. La Corte Suprema de este país apeló a un «momento de silencio», en el que «los estudiantes son libres de rezar, o como se suele plantear, “meditar” como desee; o simplemente descansar la vista. A mi parecer esta práctica satisface la independencia ética» (2014b, pp. 87-88).

religiosas), es la persona, y solo ella, quien debe decidir sobre la continuidad o no de su existencia. En ello interviene, otra vez, la independencia ética: ningún otro —mucho menos, un gobierno— puede sustituir al paciente en su decisión de dejar de seguir viviendo. Nuevamente entonces: religión y ética se mezclan y, al final, es el valor moral y la libertad los que deciden los casos difíciles como la eutanasia y el aborto.

4. Crítica y reflexión final

Hasta aquí analizamos la posición de Ronald Dworkin y vimos cómo este termina por prácticamente fundir religión y moral. Su posición netamente es secular, pero, si queremos una definición más precisa, es un secularismo religioso («religioso» en el sentido abierto que hemos esbozado más arriba). Asimismo, se ha podido notar que ha utilizado elementos de su pensamiento liberal para intentar dar una solución al grueso problema de los conflictos religiosos en la esfera pública. Al apelar aquí, pues, a la independencia ética, termina por cerrar su idea de que la filosofía moral está en la base de todo su edificio teórico (tal como lo explicitamos en el primer acápite).

Ahora bien, fue Charles Taylor (2011) quien advirtió con contundencia que, a partir del iluminismo francés, el secularismo estaba priorizando la razón frente a la religión. Esta, en fin, pasó a tener una condición inferior frente a aquella (lo que Taylor llamó «distinción epistémica»). En ese sentido: «el pensamiento religioso es de alguna manera menos *racional* que el puramente “secular”. Esta actitud tiene una base política (la religión como amenaza), pero también otra epistemológica (la religión como modo defectuoso de razonar)» (2011, pp. 54-55).

La advertencia de Taylor es significativa y válida contra cualquiera que ha visto a la religión como un asunto inferior. Ronald Dworkin no ha señalado en ningún momento que la religión sea menos que la razón, pero sí ha pretendido otorgar a aquella un estatus moral, a fin de poder comprender, desde su perspectiva, la religión; asimismo, para poder «ubicarla» mejor en el ámbito público, nuestro autor tuvo que seguir apelando a las consideraciones e implicancias éticas de la religión. De esa manera, si bien es cierto que no hay un sesgo expresamente discriminador por parte de Dworkin frente a la religión, sí hay un afán de acomodarla dentro de los parámetros que su ética liberal le exige. En ese sentido, muchos de los temas religiosos se pierden en la noción liberal y moralizadora (entiéndase a esta última como fundidora) del norteamericano. De ese modo, por un lado, él rescata un secularismo religioso (por lo que incluye a sociedades no teístas); pero, por otro, también se olvida u obvia demasiado a las grandes tradiciones religiosas occidentales y sus valederas perspectivas.

En una visión personal, creo que las proposiciones religiosas no deben valer menos que las proposiciones, digamos, racionales. Ambas deben tener una equivalencia epistémica. De ese modo, no es posible que, en la escena pública, las perso-

nas tengan que reservarse sus creencias para intentar hablar «neutralmente». Si un ciudadano aporta (con impuestos, con sus deberes, con su trabajo) al Estado, no es posible que este, cuando aquel quiera participar en la política, le obligue a no mencionar nada sobre sus creencias religiosas. Ese ciudadano tiene, pues, el derecho a que el Estado considere importante su visión religiosa y, en cualquier momento, le apoye en su promoción y divulgación.

Ciertamente, hay dos aporías en el tema de la religión y la política. La primera es si un Estado debe mostrarse neutral frente a la diversidad de religiones; es decir, si debe ser laico. Como lo señalé anteriormente, un ciudadano no puede esperar que el Estado, al que aporta mucha parte de su vida, se muestre indiferente frente a lo que considera enormemente importante, en este caso, su creencia religiosa. En ese sentido, afirmamos que la laicidad es una impostura mal llevada a cabo; ningún Estado debe mostrarse ajeno a las preocupaciones espirituales de sus ciudadanos.

La siguiente aporía es más difícil. Si el Estado tiene, pues, que preocuparse por la vida espiritual de sus ciudadanos, qué posición debe asumir frente justamente a la diversidad de estos o de comunidades religiosas en un mismo territorio. ¿A quién promover y a quién no? El criterio del «daño» como límite establecido por Dworkin parece muy adecuado: todas las prácticas religiosas son importantes, pero no se debe dañar a una en desmedro de otra.

Sin embargo, yo agregaría a ello un criterio del binomio latencia/presencia. Aunque esto requiera un mayor desarrollo y análisis, pienso que el Estado sí debe ser un ente religioso y no laico, a fin de estar en consonancia con la espiritualidad y creencias íntimas de sus ciudadanos. En ese sentido, debe tener siempre un estado de latencia religiosa, pero no escondida, sino como base que respalda las religiones de sus ciudadanos. Asimismo, como ente religioso, el Estado debe tener presencia en las políticas que favorezcan las prácticas religiosas de las personas; es decir, debe mostrar una participación activa, a fin de promover las religiones dentro de su territorio, ya que su propia gente así lo reclama. Respecto a esta última, puede entrar la limitante del «daño» que Dworkin establece.

En ese orden de ideas, creo que podemos deshacernos de dos conceptos muy polémicos y hasta dañinos: la neutralidad y la laicidad. El binomio latencia/presencia resulta mejor —en tanto apuesta por un Estado comprometido con sus ciudadanos y sus vidas espirituales—, que una laicidad que muestra a un Estado maquinal y de espaldas a su gente.

Referencias

Armstrong, K. (2020). *El arte perdido de las escrituras. Recuperar el sentido y el valor de los textos sagrados*. Paidós.

- Dworkin, R. (1984). *Los derechos en serio*. Ariel.
- Dworkin, R. (1992). *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*. (2ª ed.). Gedisa.
- Dworkin, R. (1996). Objectivity and Truth: You'd Better Believe it. *Philosophy and Public Affairs*, 25 (2), 87-139. www.jstor.org/stable/2961920
- Dworkin, R. (2014a). *Justicia para erizos*. Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. (2014b). *Religión sin dios*. Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. (2003). *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Paidós.
- Dworkin, R., (1994). *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Ariel.
- Hart, H. (1961). *El concepto de derecho*. Abeledo-Perrot.
- James, W. (2017). *Variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*. Trotta.
- Mendieta, E. y Vanantwerpen, J. (Ed.). (2011). *El poder de la religión en la esfera pública. Jürgen Habermas, Charles Taylor y Judith Butler*. Trotta.
- Nagel, Th. (2010). *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002-2008*. Oxford University Press.
- Ramírez A., E. (2021). El escepticismo arquimédico y la cruzada ética de Ronald Dworkin. *Puriq. Revista de Investigación Científica*, 3 (2), 192-204. <https://www.revistas.unah.edu.pe/index.php/puriq/article/view/182/256>

Religión y política: dos casos de estudio

EL CATOLICISMO TRADICIONAL, LA RESISTENCIA AL SECULARISMO Y LA EMERGENCIA POLÍTICA DE LOS EVANGÉLICOS EN EL PERÚ DE FINES DEL SIGLO XX Y EN LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XXI*

Javier Ulises Aldama Pinedo

Introducción

La secularización es un fenómeno sociopolítico propio de la modernidad que se empezó a manifestar a través de procesos ocurridos en Europa desde la segunda mitad del siglo XVIII, no se ha presentado de igual manera o al mismo ritmo en los países occidentales, situación que se puede apreciar, por ejemplo, en los casos de Francia y España. En el caso peruano, el proceso de secularización no ha tenido un gran avance, aunque en los años 30 del siglo XX se presentó con fuerza una actitud anticlerical en los partidos que luchaban por defender los intereses de las mayorías. Durante la segunda mitad del siglo XX, el catolicismo tradicional en el Perú estuvo en alguna medida afectado por la propuesta del Concilio Vaticano II (1967) y el surgimiento de un catolicismo progresista representado sobre todo por la teología de la liberación. Sin embargo, lo que pudo ser un contexto favorable para el secularismo no ocurrió, debido a la insurgencia senderista que debilitó la democracia y generó la oportunidad de que un nuevo conservadurismo influyera sobre el poder político, situación que ocurrió durante el gobierno de Alberto Fujimori, quien mantuvo una relación de colaboración recíproca con el obispo Juan Luis Cipriani, miembro del Opus Dei.

Es también con Fujimori que algunos evangélicos deciden participar en política frente a la difícil situación que vivía el Perú a fines de los años 80. Con el autogolpe de Fujimori en 1992, estos evangélicos son dejados de lado, pero en su reemplazo ingresan al terreno político los neopentecostales o carismáticos, quienes también tienen una perspectiva y una agenda neoconservadora. Con el nuevo siglo y desde la segunda década del siglo XXI, grupos de la nueva izquierda, feministas y miembros de la comunidad LGTBQ+ han buscado generar cambios legislativos como legalizar el aborto en caso de violación y la unión civil entre personas del mismo sexo, o cambios políticos como introducir la perspectiva de género en las escuelas. Todo esto ha motivado una fuerte reacción por parte de los neoconservadores, quienes en el siglo XXI han estado participando en la arena política como integrantes de los partidos formados por Keiko Fujimori (Fuerza 2011 y Fuerza Popular), del disuelto partido Solidaridad Nacional y del partido que reemplazó a este, Renovación Nacional, agrupación dirigida por un miembro del Opus Dei, Rafael López Aliaga.

* El presente capítulo es parte del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020).

1. Secularización y laicidad

El Perú es un país que ha ido a la zaga respecto a los cambios políticos y económicos; en gran medida, los cambios se han producido por imitación o por el direccionamiento de agentes externos. Una de las características que permite identificar a un país moderno es la presencia de un Estado laico y a este se llega regularmente a través de un proceso de secularización; sin embargo, hay un término próximo que es laicidad, concepto que no es sencillo de definir debido a que no se refiere a una realidad substantiva, sino a un modelo de relación entre Estado y religión, relación que además es cambiante (Garcimartín, 2016).

A priori, cabría decir que secularización es un proceso de desacralización; la laicidad, un principio jurídico y de actuación política que implica prioritariamente la separación de la Iglesia y el Estado; y el laicismo, una ideología que busca eliminar la religión del espacio público. Esta distinción, sin embargo, requiere algunas precisiones sobre el significado de cada uno de los términos.

La palabra secularizar, en términos generales, designa el hecho de que una realidad eclesiástica, sagrada o religiosa, sea despojada de ese carácter. Secular, por tanto, es opuesto a religioso. De esta expresión deriva secularización, que se refiere, . . . , a un proceso por el que en una sociedad se separan progresivamente los aspectos religioso y profano. (Garcimartín, 2016, p. 53)

Con respecto a lo que plantea María Garcimartín, consideramos que el laicismo, más que una ideología, es un componente ideológico; por ejemplo, si pensamos en un colectivo LGTBIQ+ que lucha por lograr el matrimonio homosexual y otros derechos en un país dominado por sectores conservadores, el laicismo se convierte en parte de su ideología en la medida que les permite defender sus intereses de grupo. De igual manera, el laicismo suele ser parte de la ideología de los partidos socialistas.

Dolores Morondo, a su vez, observa que «se ha producido en los últimos años una discusión, no siempre clara, sobre la laicidad, el secularismo y la secularización» (Pele et al., 2014, p. 268). Propone al respecto la siguiente distinción entre secularización y secularismo:

Secularización: proceso por el que las prácticas sociales en sentido amplio (sociales, culturales, políticas, jurídicas) se emancipan de los marcos normativos religiosos que les servían de referencia. (p. 271)

Secularismo (en realidad, secularismos): secularistas serían las doctrinas o posiciones políticas (o teóricas) que promueven o justifican la secularización, es decir, los procesos de emancipación de las prácticas sociales respecto a los marcos normativos religiosos que previamente les servían de referencia. (p.272)

Aunque es lógico que ocurra un proceso de secularización previo para que se establezca una separación entre Estado e Iglesia o que las creencias religiosas queden en el ámbito privado, puede ocurrir un evento diferente, como es el caso francés, de donde proviene la expresión laicidad. En Francia, el clero católico tenía una marcada influencia sobre el Estado hasta que llegó la Revolución y alteró el orden de cosas de una manera muy rápida e impensada:

Francia debe a Bonaparte el sistema legal de cultos reconocidos, al cual puso fin la ley llamada separación de las iglesias y del Estado en 1905 . . . Antes de llegar a ella, la Revolución francesa habrá tenido la experiencia de tres regímenes sucesivos: la religión pública heredada de la monarquía, una tentativa de Iglesia nacional según la Constitución civil del clero, y una experiencia —la primera en su género— de separación radical. (Poulat, 2012, p. 56)

Importa notar que, cuando el 26 de agosto de 1789 se vota la Declaración de Derechos del Hombre y del ciudadano, la mayoría en la Asamblea era católica; no se muestra aún el anticatolicismo. En 1792, ocurre la laicización del registro civil; de pronto el clero católico pierde el poder del control sobre la documentación legal de los ciudadanos, ya antes (24 de diciembre de 1789) los católicos habían perdido el derecho exclusivo de ser parte de la administración y el gobierno. El 22 de septiembre de 1792 se proclama la República y se inicia el año I de la era republicana; se deja de lado la era cristiana. Con el inicio del Gobierno del Terror (5 de septiembre de 1793), se presenta un fuerte anticatolicismo, y el 21 de febrero de 1795 mediante un decreto se establece la separación entre Iglesia y Estado. (Poulat, 2012, p. 74)

Con Napoleón como Primer Cónsul se establecería, como fruto de negociación con el Papa Pío VII, el Concordato el 01 de marzo de 1801; este fue ratificado por el legislativo y convertido en ley el 8 de abril de 1802. No obstante, en 1905, mediante la ley de separación, se da fin de manera unilateral al Concordato y a la financiación que el Estado brindaba a la Iglesia Católica.

En el caso de España, las relaciones entre la Corona y la Iglesia se basaban en los concordatos. El primero de ellos reconocido como tal fue el de 1737, que dejó pendiente el problema del patronato universal del monarca, por una parte, y el de los privilegios apostólicos, por otra; la solución a estas exigencias se dio con el concordato de 1753. Se debe notar que, en este caso, se presentó una fuerte influencia del regalismo, esto es, la doctrina jurídica que propugna «la superioridad del rey sobre la Iglesia en cualquier ámbito menos en el doctrinario» (Montagut, 2020) y esto tenía que ver con el patronato regio y la potestad de la Corona de nombrar autoridades eclesiásticas. Este concordato fue un paso seguro hacia la secularización; el clero perdía fuerza ante la monarquía. El modelo de 1753 se quiebra en el siglo XIX debido a la ideología liberal. En ese momento, el concordato se convierte en una especie de línea de defensa de la Iglesia y la oligarquía que se resisten a la secularización.

Con la Primera República (1873) y su proyecto constitucional, junto a la ley de separación, se intentó terminar los concordatos para establecer un modelo laico, pero esto no ocurrió debido al golpe de Estado de Paiva (1874). Con la Segunda República (1931), se volvió a considerar en la Constitución de ese año el proyecto de laicismo, por el cual se buscaba retirar de la vida política a la religión católica. Tampoco esto procedió y, luego de la guerra civil, afianzado como dictador Francisco Franco, se firma un nuevo concordato en 1953. Luego de la muerte de Franco (1975) se inicia la transición hacia la democracia y la elaboración de la constitución de 1978. Al año siguiente se firma entre el Estado español y la Santa Sede cuatro acuerdos que modifican el concordato del gobierno franquista. Como se puede notar, la secularización del Estado español es ambiguo y no presenta la nitidez del caso francés, pero de todas maneras sí ha ocurrido un proceso de secularización postfranquista que ha hecho factible la legalización del aborto (1985) en tres situaciones: violación, peligro de muerte de la gestante y mal formación del no nacido; y la eutanasia en 2021.

2. El dominio del catolicismo tradicional hasta la década de los sesenta del siglo XX en el Perú

En el caso peruano, tendríamos que considerar que no hay un momento o un periodo de la historia del Perú republicano en que haya ocurrido algún evento semejante al ingreso en un periodo de descreencia, como el que empezó a ocurrir en Europa en la segunda mitad del siglo XIX y que iría paulatinamente creciendo durante el siglo XX. Nietzsche identificaría este fenómeno con la frase «Dios ha muerto» (2018, p. 203), es decir, una etapa de descreencia en un ser metafísico o ultraterrenal, y todo lo que esto implicaba. Con ello, el pensador alemán anunciaba un periodo nihilista en el mundo occidental.

Sin duda, ha habido y hay pensadores peruanos que han asumido el ateísmo, el agnosticismo y también el anticlericalismo; sin embargo, son voces de personas o grupos minoritarios que no logran persuadir a la mayoría de la población. Entre ellos, el más conocido es Manuel González Prada, quien con ojo agudo advierte en una conferencia de 1904: «Veamos el Perú, nación tan católica en sus leyes y costumbres que merecería llamarse la sucursal de Roma y el futuro convento de Sudamérica» (1981, p.54). La situación no ha cambiado mucho luego de transcurrido más de un siglo: «El Perú es el país más religioso del continente, después de Haití. Un abrumador 82% de peruanos se considera religioso, según una encuesta de WIN/Gallup del año pasado. Según la misma encuesta, solo el 2% se declara ateo.» (Sifuentes, 2018). Pero volviendo a González Prada, este tiene clara la necesidad de establecer un Estado laico: «En casi todas las naciones civilizadas... La lei es laica. Pero la Iglesia no se conforma con un papel secundario i se cree desposeída de un derecho natural cuando no impera como absoluta soberana de vidas i consciencias [sic]». (1979, p.136)

En la segunda década del siglo XX, se observa en el Perú la existencia de una clase obrera bastante activa políticamente, en la que ejercían influencia dos ideólogos: Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. Tanto el líder del Partido Aprista como el del Partido Socialista adoptan una postura distante de la Iglesia Católica, toda vez que perciben en ella un aliado de la oligarquía y el militarismo. Así, el 15 de mayo de 1923 Haya de la Torre dirigió la protesta de la Federación de Estudiantes y la Federación Obrera contra la pretensión del gobierno de Augusto Leguía de consagrar el Perú al Sagrado Corazón de Jesús. En cambio, el protestantismo, aunque ya presente en el Perú, tenía un perfil bajo, ausente de la vida política; se trataba más de una labor misionera y regularmente con una actitud tolerante frente a otras creencias religiosas, como ocurrió con el colegio San Andrés de Lima, donde se aceptaba la presencia de alumnos protestantes, católicos y judíos. Para ver cómo se veía al protestantismo y su futuro en América Latina a fines de los años 20, leamos lo que al respecto escribe José Carlos Mariátegui: «El protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales. . . Este y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas». (1982, p. 192)

Durante buena parte del siglo XX, no solo durante el oncenio de Leguía (1919-1930), podríamos considerar que ha habido una fuerte presencia del catolicismo tradicional. Aunque los años 30 del siglo XX fueron preocupantes para la Iglesia y los católicos debido a la presencia de partidos anticlericales como el APRA, el Partido Comunista e incluso la Unión Revolucionaria, la respuesta de la Iglesia y los sectores católicos fue la constitución de la Unión Popular (1931), partido que participó en alianza con otros partidos —sin éxito— en las elecciones de 1931. Debe aclararse que este partido no asume la perspectiva del catolicismo conservador, pues criticaba a la oligarquía y proponía un reformismo social. El mismo año, antes del inicio del nuevo gobierno y de la constituyente (25 de octubre de 1931), el Episcopado Peruano publicó una extensa carta en la que se tocaba temas como los siguientes:

. . . la confesionalidad del Estado, el reconocimiento de la Iglesia como un elemento fundamental de la nacionalidad peruana, el concordato con la Santa Sede, la defensa de la educación católica en establecimientos privados y públicos . . . [y] abordar, desde una perspectiva católica, los problemas del mundo obrero y de la cuestión indígena. (Cubas, 1998, p. 27)

En gobiernos posteriores al de Sánchez Cerro, hasta fines de los 60, se mantuvo la influencia de tres agentes poderosos en la política nacional: la Iglesia tradicional, las fuerzas armadas y la oligarquía. Heredera esta última de un orden que venía de la Colonia y de la influencia hispánica, asumió y ponía en práctica en sus haciendas la idea de que las relaciones serviles son naturales y deseadas por Dios.

Este statu quo en el que predominaban los intereses de la Iglesia y la oligarquía con el apoyo de las fuerzas armadas se terminó con el golpe de Estado (1968) del general Juan Velasco Alvarado (Pease, 1979, p. 51).

En el interior de la misma Iglesia y de la población católica, surgió un movimiento que asumió la opción por los pobres y que enfrentó a los sectores conservadores; este fenómeno que tuvo una gran repercusión en Latinoamérica fue la teología de la liberación, propiciada por el Concilio Vaticano Segundo y por la encíclica *Sobre el desarrollo de los pueblos* que tuvo como respuesta el Mensaje de los obispos del tercer mundo (15 de agosto de 1967). Aunque en el ámbito fáctico las autoridades de la Iglesia se hayan identificado con los grupos de poder económico y político, en el discurso por obvias razones no pueden identificarse con los detentadores de la riqueza. Desde que en el siglo XIX surge el socialismo, antes del triunfo de la revolución bolchevique, la Iglesia se percata del peligro que entraña: « . . . “los socialistas” después de excitar en los pobres el odio a los ricos pretenden que es preciso acabar con la propiedad privada . . . » (León XIII, 1891, p. 6) y la necesidad de ofrecer una alternativa: «No son iguales los talentos de todos, ni igual el ingenio, ni la salud, ni las fuerzas; y a la necesaria desigualdad de estas cosas, síguese espontáneamente la desigualdad en la fortuna» (1891, p. 16).

Las causas de la mala situación de los obreros las encuentra León XIII en la inhumanidad de los patrones, en su codicia y en la usura. Cuarenta años después, Pío XI observa la impotencia del liberalismo para dar solución a la cuestión social, crítica al espíritu individualista, y presenta una imagen de lucha darwinista entre los que concentran la riqueza como efecto de una libertad ilimitada; también señala la división entre la rama violenta del socialismo: el comunismo y la rama más moderada en la que reconoce coincidencias en la búsqueda de «reformar la sociedad humana». De todas maneras, considera contradictorio ser a la vez un «buen católico» y un «socialista verdadero» (Pío XI, 1931).

Para los años 60 del siglo XX, el problema ya no se centra en la situación obrera de Europa, sino que se considera lo que está ocurriendo en América Latina y África. Pablo VI indica como el hecho más importante «la cuestión social»; se trata ahora de los pobres de los países que se están industrializando y de los de economía agraria, quienes toman conciencia de su miseria y que experimentan la tentación de resolver su situación por la violencia. Así termina dirigiéndose en *Sobre el desarrollo de los pueblos* a los católicos: «Nos conjuramos en primer lugar a todos nuestros hijos. En los países en vía de desarrollo no menos que en los otros, los seglares deben asumir como tarea propia la renovación del orden temporal» (1967, p. 57). Es en este nuevo contexto que se desenvuelve la teología de la liberación; en el caso peruano cumple un rol destacadísimo el sacerdote jesuita Gustavo Gutiérrez, quien tiene en cuenta las opiniones de pensadores y líderes marxistas como

José Carlos Mariátegui y Ernesto «Che» Guevara. Interesa notar su tratamiento de la secularización: «el mundo es reconocido paulatinamente como consistente en él mismo. Autónomo frente a la autoridad eclesiástica, autónomo frente a la misión de la Iglesia, el mundo se ha afirmado en su secularidad»(Gutiérrez, 1984, p. 85). Y destaca que hay dos formas de abordar el asunto: 1) «como desprendimiento de la tutela religiosa, como una desacralización»(1984, p. 86) y 2) como «el resultado de una transformación en la autocomprensión del hombre» (1984, p. 86) que genera un enfoque antropológico, además de que el desarrollo científico ha traído consigo una forma distinta de pensar la relación hombre-Dios.

Gutiérrez ve esta situación como una oportunidad de una vida cristiana más plena en la que se tiene que redefinir el modo de entender la fe y lo que esto conlleva: la moral, el estilo de vida, el culto, etc. Con respecto a Latinoamérica, plantea su propia perspectiva: una liberación gradual en la que se sea dueño del propio destino. Además, critica al conservadurismo como una forma de «religión alienante» que tiende a mantener el statu quo, pero también critica la postura que aspira a una secularización semejante a la ocurrida en Europa:

. . . No se trata de llegar por otras vías al mismo resultado. En América Latina no se está, pura y simplemente en etapas “más atrasadas” respecto a la secularización vivida en Europa. Podría decirse más bien, . . . que en América Latina asistimos a un proceso de secularización “desigual y combinado”. Un ritmo distinto al europeo, la coexistencia con otras formas de vivir la religión y de experimentar su relación con el mundo, la posibilidad de concretar eficazmente las potencialidades del evangelio y de las iglesias, para contribuir a la liberación del hombre latinoamericano; todo ello configura un proceso original que se niega a toda conceptualización simplista y a toda extrapolación. (Gutiérrez, 1984, pp. 88-89)

3. La emergencia política evangélica en la última década del siglo XX y la situación de las primeras décadas del siglo XXI

El afianzamiento de la democracia peruana experimentó un duro revés cuando la insurgencia del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso, de manera creciente desde 1980, atacó a las instituciones del Estado peruano y no solo a estas, sino a toda organización, sea de derecha o izquierda, a la que considerasen como enemiga. Desde su perspectiva, los grupos religiosos cristianos eran parte del viejo Estado y su prédica no contribuía a la revolución. Sendero llegó a asesinar a algunos sacerdotes y hermanas católicas de procedencia extranjera; la razón de fondo era su rechazo a lo que denominaban el asistencialismo, es decir, a la ayuda que brindaban a los sectores más pobres. La Iglesia católica, en general, caminó entre dos fuegos: el de Sendero Luminoso y el del Estado, suspicaz y sensible a las críticas contra sus abusos. Pero no brindó una respuesta uniforme: por una parte,

en Ayacucho, la labor pastoral fue tradicional desde antes de que se iniciara la acción violenta del senderismo, mientras que en Puno, Cajamarca y Lima hubo la presencia de la nueva iglesia, inspirada en el Concilio Vaticano II; esto explica, en parte, por qué Sendero no tuvo éxito en estos lugares (Klaiber, 2002). Además, se daba una oposición entre el sector más influenciado por el Concilio Vaticano II: La Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), sector que fue crítico de la violencia senderista como de la violencia estatal; y, el sector tradicionalista, encabezado desde 1988 por el obispo Juan Luis Cipriani, miembro del Opus Dei, quien asumió la defensa del Estado, cuestionó la labor de los organismos de defensa de los Derechos Humanos y estableció una relación de mutua colaboración con Alberto Fujimori, aunque hubo un momento de distanciamiento en marzo de 1998, cuando renunció al FONCODES, debido a la política del control de la natalidad del gobierno.

Los cristianos evangélicos de las zonas rurales del centro del país, en principio, adoptaron una respuesta de resistencia pacífica frente al senderismo, a diferencia de los representantes católicos que abandonaron estas zonas. Aunque Sendero en algunas zonas del Alto Huallaga adoptó una estrategia de convivencia y tolerancia, en Ayacucho usaron de la violencia más brutal. Así, en 1982 asesinaron en Santa Rosa-La Mar a seis miembros de una Iglesia Pentecostal; en 1989 en Canayre-Huanta matan a veinticinco miembros de La Asamblea de Dios; y, en 1990 en Ccano-La Mar aniquilan a treinta feligreses de la Iglesia Pentecostal y quemaron luego sus cuerpos con gasolina. El uso del terror contra estas iglesias se debió a que se trataba de grupos organizados y con una ideología que representaba un freno para el senderismo:

La iglesia evangélica pasa a ser uno de los principales enemigos del PCP-SL, los “yana umas” (cabezas negras), que se oponen a la “revolución”; vocablo que emplearon para referirse a los ronderos de los Comités de Autodefensa, algunos de los cuales, sobre todo los del Sur del Valle del Río Apurímac en Ayacucho, surgieron por iniciativa de evangélicos. (CVR, 2003, T.3, p. 467)

Si la conducta de los evangélicos de la zona rural de Ayacucho fue admirable por su nivel de resistencia frente a un enemigo sanguinario y despiadado, no fue esta la conducta que asumieron todos los evangélicos; en las zonas urbanas hubo grupos indiferentes frente a la situación. De todas formas, sí hubo un sector interesado y una organización de evangélicos preocupada por dar una solución a los problemas ocasionados por la violencia senderista y la del Estado. Esta organización fue el Concilio Evangélico Nacional del Perú (CONEP).

Para las elecciones de 1990, en medio del mayor proceso inflacionario experimentado en la historia del Perú republicano, y de asesinatos y apagones en las ciudades, evangélicos de diferentes iglesias consideran la necesidad de ser partícipes en la política nacional y forman parte de Cambio 90, partido que llevó como candidato a Alberto Fujimori. Su segundo vicepresidente fue el pastor Carlos García

García, presidente del CONEP, y la cuarta parte de los 200 candidatos al Congreso fueron evangélicos (Murillo, 1990). Luego del autogolpe de 1992, Fujimori se deshizo de la mayoría de los evangélicos que lo habían apoyado para llegar a la presidencia del Perú.

Pérez Guadalupe explica el fenómeno de la participación evangélica peruana en política con relación a lo que estaba ocurriendo en Latinoamérica y señala la importancia que adquiere el neopentecostalismo que adopta la «teología de la prosperidad» y que empieza a dirigir el movimiento evangélico en los años 90 del siglo XX, a la vez que coincide con la expansión global del pensamiento neoconservador (Pérez, 2017, p. 112).

Los neopentecostales están vinculados a las facciones más derechistas del Partido Republicano; desde ya asumen el neoliberalismo norteamericano y una perspectiva cristiana para la conquista del poder. Estos grupos desplazaron al CONEP en el ámbito político en un momento que se debilitó esta organización (1992-1993). Primero, lo lograron mediante la Fraternidad Internacional de Pastores Cristianos (FIPAL); y, luego, por La Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP), ambas presididas por el pastor Humberto Lay, ex pastor de la Iglesia Alianza Cristiana Misionera (grupo evangélico) y fundador de la iglesia Bíblica Emmanuel, agrupación neopentecostal o carismática (Fonseca, 2018).

Todo esto, que aconteció a partir de los años 90, generaría las condiciones para que el neoconservadurismo se manifieste con fuerza en las primeras décadas del siglo XXI y, si bien no se plantea la posibilidad de un retorno al pasado con un Estado influenciado por la Iglesia católica, sí se plantea la posibilidad de un Estado influenciado por un conjunto de iglesias que encuadren las políticas gubernamentales dentro de ciertos parámetros como la defensa cerrada de la vida humana, la familia tradicional y el establecimiento de una educación signada por creencias cristianas.

Las dos expresiones más evidentes del neoconservadurismo se muestran por una parte en las marchas Provida, promovidas por el cardenal Juan Luis Cipriani en la segunda década del siglo XXI, durante los gobiernos de Ollanta Humala y Pedro Pablo Kuczynski, marchas que movilizaron a decenas de miles de personas en la ciudad de Lima y que mostraron el poder de convocatoria que tiene este sector tradicional de la Iglesia católica y que desde ya busca detener cualquier intento de legalización del aborto, aunque se trate de una violación. Por otra parte, están las marchas promovidas por el colectivo «Con mis hijos no te metas», cuyos rostros visibles han sido el pastor Julio Rosas y su hijo Christian Rosas, los esposos Aguayo y la abogada Beatriz Mejía, pero se trata de un colectivo conformado por varias iglesias como la Alianza Cristiana y Misionera, las Asambleas de Dios, la Comunidad Cristiana Agua Viva, y el Movimiento Misionero Mundial. Esta iglesia neopentecostal de origen portorriqueño ha tenido una gran aceptación en los

sectores populares del país; además cuenta con la señal de radio y televisión Bethel (Castro, 2017). Este colectivo reaccionó contra los cambios que se planificaron establecer en el currículo escolar durante el gobierno de Kuczynski, cuando se intentó introducir «la igualdad de género» y dar un mayor énfasis a la educación sexual.

Es conveniente hacer un paréntesis para indicar que el secularismo es un fenómeno que consideramos positivo en cuanto logre una separación entre la esfera pública, donde se encuentra la política, la economía y la ciencia, y la esfera privada, donde debe encontrarse la religión. Este proceso, por lo que hemos mostrado en nuestra exposición, no ha ocurrido en el Perú. Sin embargo, esto tampoco significa que asumamos que lo moderno o lo que se califica como «progreso» es automáticamente bueno y que hay que asumirlo sin más.

Es pertinente, por ejemplo, tener en cuenta el caso de la familia; la mayoría de los antropólogos consideran a la familia nuclear como un fenómeno universal a partir del estudio realizado por G.P. Murdock de 250 sociedades. Murdock plantea tres tipos de organización familiar, pero dos de los tipos se remiten al tipo básico: la familiar nuclear, constituida por una pareja casada y su prole. Esta familia se puede unir como un átomo para formar moléculas; es lo que ocurre con relación a la familia poligámica (poligénica o poliandria) y a la familia extensa (1972, pp. 21-22). La familia nuclear cumple funciones como satisfacer la necesidad sexual, la reproducción y protección de la mujer durante la preñez y la lactancia, la educación y la subsistencia. La familia nuclear no es igual a lo que se denomina familia tradicional, aunque guarde semejanza pues se establece a partir de individuos heterosexuales. El desarrollo del industrialismo ha traído como uno de sus efectos la familia monoparental, pero esta también responde a la naturaleza biológica humana. Defender que la familia se basa en la naturaleza biológica del hombre no es, pues, una postura exclusiva de los neoconservadores; por supuesto, esto no implica prohibir otras formas de convivencia que se basen en acuerdos entre personas que libre y racionalmente decidan vivir de otra manera, siempre y cuando esto no afecte la prelación de la familia. Respecto a la educación escolar, resulta claro que, si se trata de instalaciones eléctricas o los tubos sanitarios de la casa, uno debe llamar a un especialista y dejar en sus manos lo que deba ser modificado o instalado; pero, si se trata de los hijos que están en la infancia o la pubertad, lo responsable es revisar lo que se les está enseñando en una institución educativa pública o privada; es un derecho que tienen los padres. La educación escolar no solo se debe dejar a los especialistas o profesores y tampoco se debe minimizar o excluir las opiniones y observaciones que puedan plantear los padres de familia. El peligro de dejar la educación escolar en manos del Estado o de un grupo político que asuma la tarea de enseñar trae consigo el peligro de una ideologización perjudicial. Debería ser suficiente ejemplo lo ocurrido con el senderismo que, mediante profesores que trabajaron en escuelas públicas, captaron alumnos y formaron con ellos cuadros senderistas.

Tanto los progresistas como los neoconservadores caen en el maniqueísmo; ambos suelen exagerar y satanizar la postura del oponente. Esto lleva a un diálogo de sordos e imposibilita una adecuada argumentación y decisión sobre temas tan importantes como el aborto (y en qué casos debería ser legal), la eutanasia, la educación y la familia. Ambos grupos asumen que sus valores o principios son los que deben imponerse a los demás; se plantea así dos extremos que, aunque no son mayoría, se hacen notar en el ámbito del debate político: los progresistas (la nueva izquierda, el feminismo radical, la comunidad LGTBIQ+) que imperan prácticamente en el ámbito de la Academia, con una postura que sobredimensiona el factor cultural en detrimento del factor natural; y los neoconservadores (católicos tradicionalistas y neopentecostales) que asumen en el campo económico el neoliberalismo y defienden a rajatabla el principio de la santidad de la vida humana, de tal manera que consideran que se es persona desde el mismo momento de la concepción. Lo curioso es que brindan una explicación genética (científica) de lo que es un nuevo individuo biológico humano al que presentan como persona, pero dicho concepto es de procedencia teológica y pasa a tener un significado filosófico cuando se concibe al ser humano como sustancia de naturaleza racional (o más precisamente, como sustancia dotada de espíritu). Se entiende que, desde su punto de vista, los seres humanos son creaturas de Dios y, dada su naturaleza pecaminosa, deben tener fortaleza ante el sufrimiento físico o mental; lo incorrecto es que quieran que los que no son cristianos tengan que aceptar sus ideas.

Conclusión

El Perú es un país que, terminado el siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI, no ha logrado experimentar un proceso efectivo de secularización. La mayoría de la población está constituida por creyentes cristianos: católicos o evangélicos. Aunque ha habido intentos de generar un Estado ajeno a la influencia de la Iglesia o las iglesias, esto no se ha logrado. Un primer momento de preocupación para el catolicismo tradicional ocurrió en los años treinta del siglo XX debido a la impronta del Partido Aprista, el Partido Socialista y la Unión Revolucionaria. En los años sesenta del siglo XX, el catolicismo tradicional experimenta un segundo momento difícil por dos razones: la presencia de un sector progresista católico, influenciado por el Concilio Vaticano II, que asume una postura crítica ante el estado de cosas y exige cambios, lo cual los acercó a los grupos marxistas; y, como segunda razón, la pérdida de poder de la oligarquía debido a la revolución velasquista. Sin embargo, la subversión senderista debilitó tanto la democracia como las posturas de izquierda, lo que generó por el contrario el contexto propicio para que el catolicismo tradicional vuelva a ocupar un lugar en el ámbito político. A la vez, aparece con Alberto Fujimori un nuevo grupo que también busca influir en las decisiones políticas: los evangélicos, quienes luego del autogolpe de 1992 son desplazados por el neopentecostalismo que trae consigo una agenda neoconservadora. Durante el

siglo XXI ocurre la conjunción de las dos fuerzas neoconservadoras: el catolicismo tradicional, dirigido principalmente por miembros del Opus Dei, y las iglesias neopentecostales que se enfrentan ideológicamente a los grupos progresistas y que bloquean el proceso de secularización del Estado peruano.

Referencias

- Castro, J. (4 de marzo de 2017). El poderoso reino de los evangélicos y sus prósperos operadores en la tierra. *Ojo Público*. <https://ojo-publico.com/384/el-reino-de-los-evangelicos-y-sus-prosperos-operadores-en-la-tierra>
- Cubas, R. (1998). La Iglesia frente a la crisis de la década de 1930 en Perú: Catolicismo social, movimientos revolucionarios y cambio constitucional. *E.I.A.L.*, 29(2), 15-39.
- CVR. (2003). *Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, Tomo III. <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- Fonseca, J. (2018). Conceptos básicos para comprender el mundo evangélico en el Perú. *Revista Argumentos*, 12, 34-41.
- Garcimartín, M. (2016). *La religión en el espacio público*. Editorial Arazandi.
- González Prada, M. (1979). *Páginas Libres*. Editorial Universo S.A.
- González Prada, M. (1981). *Horas de lucha*. Editorial Universo S.A.
- Gutiérrez, G. (1984). *Teología de la liberación. Perspectivas* (4ª Ed.). Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Klaiber, J. (2002). Iglesia, religión y Sendero Luminoso. *Ius et veritas*, 25, 390-393.
- Leon XIII, S. S. (1891). *Rerum Novarum*. Editorial Salesiana-Ediciones Paulinas.
- Mariategui, J. C. (1982). *7 Ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. (45ª Ed.). Amauta.
- Murdock, G.P (1972) *De la structure sociale*. Payot.
- Murillo, A. (1990, mayo 25). Guerra de religión en la campaña electoral por la presidencia peruana. *El País*. https://elpais.com/diario/1990/05/25/internacional/643586420_850215.html
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial «La Gaya Ciencia»*. Monte Ávila Editores.
- Pablo VI. (1967). *Sobre el desarrollo de los pueblos*. Ediciones Paulinas.
- Pease, H. (1979). *El ocaso de la oligarquía* (2ª edición). El Cid Editor.
- Pele, A., Celador, Ó., y Garrido, H. (2014). *La laicidad*. DYKINSON, S.L.

- Pérez, J. (2017). *Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC)-Conrad Adenauer Stiftung.
- Pio XI. (1931). *Cuadragésimo Anno*. Ediciones Paulinas.
- Poulat, É. (2012). *Nuestra laicidad pública* . Fondo de Cultura Económica.
- Sifuentes, M. (2018, enero 19). Los ateos peruanos. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/opinion/rincon-del-autor/papa-francisco-ateos-peruanos-marco-sifuentes-noticia-490245-noticia/?ref=ecr>
- Tur, C. (2003). Iglesia y Estado en el Perú oligárquico. *Contribuciones desde Coape-tec*, 4, 57-62.

RELIGIÓN Y POLÍTICA: EL FREPAP EN EL CONGRESO (2020)*

Carlos Ernesto Ráez Suárez

Introducción¹

Tras la controversial (y popular) disolución del congreso, el 30 de setiembre de 2019, el presidente Martín Vizcarra convocó a elecciones parlamentarias extraordinarias para el día 26 de enero de 2020. Concurrieron un total de 21 agrupaciones políticas (diez más que en las elecciones de 2016), entre los que se encontraban, principalmente, partidos del defenestrado parlamento, ninguno en alianza; algunos nuevos (Podemos Perú, Partido Morado), o que anteriormente habían participado solo en elecciones municipales (Juntos por el Perú, Perú Libre); y aquellos que reaparecían después de algunos años, con otro nombre o con el mismo (Unión por el Perú, Frepap).

Aquel 26 de enero, al emitirse los resultados a boca de urna y el conteo rápido, la sorpresa fue general en los medios de comunicación (asentados en Lima) y en las redes sociales. Dicha reacción de asombro se ratificó cuando la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE), publicó los resultados oficiales.

Tabla 1

Resultados oficiales – Elecciones congresales 2020²

ORGANIZACIÓN POLÍTICA	% VOTOS VÁLIDOS	TOTAL DE VOTOS	ESCAÑOS VIRTUALES
Acción Popular	10,26	1 518 171	25
Podemos Perú	8,38	1 240 716	11
FREPAP	8,38	1 240 084	15
Alianza para el Progreso	7,96	1 178 020	22
Partido Morado	7,40	1 095 491	9
Fuerza Popular	7,31	1 081 174	15
Unión por el Perú	6,77	1 001 716	13
Frente Amplio	6,16	911 701	9
Somos Perú	6,05	895 700	11
Otros	31,32	4 635 028	

Fuente: Infogob, <https://infogob.jne.gob.pe/Eleccion>

* El presente capítulo es parte del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020).

1 El contenido de esta ponencia parte de la tesis de licenciatura *Liderazgos y legitimación: la organización y la congregación israelitas (2001-2014)*, sustentada en 2016. La información que abarca desde 2015 hasta 2018 fue parcialmente publicada en Ráez (2020). Finalmente, un adelanto fue publicado en Ráez (2022).

2 Hay que aclarar que el ausentismo alcanzó el 25.93%, mientras que los votos blancos y nulos alcanzaron el 19.44%. Es decir, de 24 799 384 votantes, optaron por una opción 14 798 379 ciudadanos.

Acción Popular aumentaba 20 escaños en comparación a los obtenidos en 2016; mientras, Alianza para el Progreso sumaba 13 asientos más. Partidos tradicionales como APRA, Partido Popular Cristiano y Solidaridad Nacional quedaban sin representación. El Partido Morado, que lideró las encuestas durante meses, tuvo que conformarse con el quinto puesto y consolidarse como una opción eminentemente capitalina. Fuerza Popular, principal causante de la crisis política de los gobiernos de Pedro Pablo Kuczynski y Martín Vizcarra, perdía 58 escaños, pero sobrevivía. Podemos Perú tenía al congresista más votado de la elección, y Unión por el Perú se erigía como la representación del etnocacerismo.

En esta línea, una de las más resaltantes sorpresas fue la reaparición del Frente Popular Agrícola FIA del Perú (Frepap) y el resultado obtenido. Dicha agrupación, ausente en elecciones nacionales desde 2006, recientemente había participado en los comicios municipales de 2018 (tras doce años), aunque no había llamado la atención mediáticamente. El desconocimiento sobre la trayectoria del Frepap en la última década llevó a que los medios de comunicación realizaran investigaciones rápidas sobre este, así como sobre la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (Aeminpu) y su líder, Ezequiel Jonás Ataucusi Molina.

Periodistas y políticos especularon inicialmente sobre cómo sería la actitud de una agrupación política ligada a una congregación religiosa específica, emitiendo opiniones que lindaban con la subestima y condescendencia. Las principales dudas giraban en torno a la relación entre religión y política: ¿qué tanto las creencias religiosas podrían influir en el desempeño congresal? ¿Estarían capacitados los congresistas Frepapistas para debatir en un ámbito que no sea el eclesiástico?

El presente artículo se dedicará a esclarecer estas dudas, a través del análisis de los más resaltantes y mediáticos proyectos de ley formulados por la bancada frepapista, así como en su actuación en algunos de los debates más importantes desarrollados desde el 16 de marzo hasta el 4 de diciembre de 2020³.

1. Formación y organización de la Aeminpu⁴

La Aeminpu es una congregación religiosa instituida el 27 de octubre de 1968, y reconocida legalmente por el Estado el 26 de septiembre del 1969. De doctrina milenarista y mesiánica, fue fundada por Ezequiel Ataucusi Gamonal⁵ (1918-2000), un zapatero arequipeño quechuahablante, quien se identificó a sí mismo

3 El 16 de marzo se inauguró la legislatura del congreso extraordinario electo, mientras que el 4 de diciembre culminó el paro agrario, el último incidente de alcance nacional de 2020.

4 El contenido de los siguientes dos acápites parte de la tesis de licenciatura *Liderazgos y legitimación: la organización y la congregación israelitas (2001-2014)*, sustentada en 2016.

5 Sobre Ezequiel Ataucusi Gamonal se han elaborado varios perfiles biográficos a través de estudios antropológicos y reportajes periodísticos. Con una que otra variante, casi todos presentan los mismos datos. Se trabajará con los perfiles presentados por Scott (1990), de la Torre (2013) y Ossio (2014).

como representante divino. Sus feligreses se autodenominan israelitas, siendo reconocidos cotidianamente por las túnicas con las que visten, así como por los largos cabellos y barbas que caracterizan a los varones, y por los velos que cubren la cabeza de las mujeres. Tras el fallecimiento de Ataucusi Gamonal en 2000, el actual líder de la congregación es su hijo Ezequiel Jonás Ataucusi Molina.

El discurso religioso de Ataucusi puede enmarcarse en un *procedimiento midráshico*⁶, en el que distintas historias bíblicas se reinterpretan para otorgar una justificación a su liderazgo y a las acciones que tomará con respecto a la congregación, la cual se convierte en la base de su doctrina. Siguiendo este procedimiento, en el desarrollo de la doctrina israelita se apela a distintas citas bíblicas sin relación directa (y de distintas ediciones), identificándose referencias hacia la época prehispánica, las cuales derivan en la idea de *Perú Privilegiado*⁷. En esta, Perú se constituye como el nuevo territorio sagrado, heredero del Tahuantinsuyo, donde se establecerá un gobierno teocrático, con los miembros de la Aeminpu como el actual pueblo escogido por Dios (De la Torre, 2004). Wiracocha es equiparado con Jehová y Manco Cápac con Moisés. Asimismo, Ataucusi es identificado por sus seguidores como el segundo profeta en el Perú (Granados, 1988).

Ataucusi y sus seguidores se encontraban establecidos en la selva central desde inicios de la década de 1960. Ataucusi había iniciado su prédica instalado en la comunidad de Palomar Sanchirio, en el distrito de San Luis Shuaro, en Chanchamayo, desde donde se trasladó hasta la que sería la primera colonia israelita, Boca Samaya, ubicada en el distrito de Puerto Bermúdez, en el departamento de Pasco, en 1962. La selva se erigiría como el lugar en el que los israelitas podrían encontrar una fuente de trabajo permanente, abocándose a labores de agricultura y ganadería, así como un espacio en el que podrían reproducir sus prácticas religiosas. Ataucusi dirigió invasiones en distintas partes de esta región, buscando establecer nuevas colonias, lo cual le costó denuncias y estancias en prisión. Casi en paralelo, empezó también a predicar en zonas periurbanas de la capital, a donde se expandirá en la década de 1980 (De la Torre, 2008; Ossio, 2014).

La feligresía israelita se compondría, en un inicio, de migrantes tanto rurales como urbanos, ubicados en la periferia de ambos espectros. Ezequiel Ataucusi Gamonal empieza a predicar entre campesinos colonos en la selva, de origen andino,

6 El *procedimiento midráshico* deriva de las técnicas fariseas de explicación de la doctrina. Bajo este, destaca un aspecto ético-legal, que interpreta la ley para su cumplimiento; y otro anagógico, que hace lo mismo con partes narrativas para encontrar su sentido o significado profundo (Hernández, 2000).

7 Estos versículos pueden consultarse en los manuales israelitas. Destacan: Isaías 43:5 (Reina-Valera 1960), Job 23:8-9 (Reina-Valera 1960), Isaías 19:18 (Dios Habla Hoy), Ezequiel 38:12 (Reina-Valera 1909), 2 Reyes 20:11 (Reina-Valera 1960), de los cuales se infiere que la Tierra Prometida se encuentra en occidente, al sur, cerca de una «ciudad del sol», a 10 grados de la línea ecuatorial, llegando incluso a identificar a Machu Picchu.

que buscaban tierras para cultivar. Al mismo tiempo, en las ciudades la prédica se dará entre los sectores populares localizados en los márgenes de la sociedad, inmersos en una *crisis de sentido*, fenómeno social ocasionado por los efectos negativos de la modernización (como la alienación y la anomia), que radicaban en las estructuras básicas de la sociedad moderna. Se representa a través de crisis subjetivas e intersubjetivas. Los sistemas de valores y esquemas de interpretación se relativizan, y las instituciones oficiales pierden el monopolio como entidades productoras de sentido, de la que los sujetos partían para poder desenvolverse en los espacios comunitarios (Berger y Luckmann, 2002).

Así, estos primeros israelitas, sin propiedades y con relaciones sociales fragmentadas, se lanzaron a la búsqueda de nuevos espacios de recomposición social, económica e identitaria; buscaron la *resignificación* del sentido frente a la crisis. En las ciudades y en las comunidades campesinas, no solo sería la Aeminpu sino también las congregaciones evangélicas las instituciones que se convertirían en espacios para marginados y desarraigados, donde podían reconstituir lazos, relaciones de hermandad y solidaridad. Estas ofrecían *un nuevo sistema de normas y valores compatibles con el patrimonio de conocimientos y experiencia tradicional, así como un horizonte cognitivo en donde su ser y actuar readquiere significado, dignidad y centralidad* (Curatola 1992, p. 307).

La congregación israelita realiza sus funciones a través de tres organizaciones: eclesiástica, administrativa y política. Las dos primeras se desenvuelven bajo el nombre de Aeminpu; la tercera opera bajo el nombre de Frepap.

2. Origen y desarrollo del Frepap

El ingreso a la política, que presentado bajo una forma religiosa implicaba la instauración de un gobierno teocrático, constituirá una respuesta frente al sentimiento de abandono estatal⁸, teniendo como pretexto un incidente ocurrido al momento de querer donar unos alimentos frente al Palacio de gobierno. Este sería otro intento formal de la congregación de establecer una mejor relación con el Estado. La formación de un partido también canalizará el deseo de expansión del liderazgo de Ezequiel Ataucusi Gamonal más allá del ámbito eclesiástico, así como el de crear un espacio que resultara más atractivo para así captar sujetos interesados en la política, que pudieran ser potenciales feligreses.

En 1984 se establece el Frente Independiente Agrícola (Fia), el cual promueve la doctrina israelita por medio de cuatro campos de acción: moralización, educación, trabajo y salud, que serían intervenidos por medio de la justicia y la agri-

⁸ Ataucusi había logrado establecer una relación clientelista con los gobiernos militares de Juan Velasco (1968-1975) y Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), quienes aprobaron el establecimiento de colonias israelitas en la Amazonía. Esta relación no pudo repetirse de forma tan estrecha en los gobiernos de Fernando Belaúnde (1980-1985) y Alan García (1985-1990).

cultura (Scott, 1990). Sus miembros abogaban por un modelo autogestionario, en el cual promovían sus cooperativas. En 1987, en su tercer congreso, se decide cambiar el nombre a la agrupación por el de Frente Popular Agrícola Fia del Perú (Frepap) con el cual se reconoce como fecha fundacional el 30 de setiembre de 1989. Dentro del período de crisis política de las décadas de 1980 y 1990, procuraría situarse como una alternativa política independiente⁹.

Su órgano interno de mayor dirección es el Comité Ejecutivo Nacional. El cargo de presidente recae actualmente en Ezequiel Jonás Ataucusi Molina, quien tiene una posición de carácter de vitalicio con voz y voto. Todos los demás dirigentes son elegidos. Su símbolo es el pez, coloquialmente llamado «pescadito», que, de acuerdo a la doctrina israelita, es el verdadero símbolo del cristianismo, en lugar de la cruz.

Entre sus propuestas, el Frepap otorga mayor preponderancia a la agricultura, actividad de vital importancia en la doctrina israelita, como vía para obtener trabajo, alimentación, y para difundir la prédica¹⁰.

Cada iglesia se volvió un local partidario. Se le entregó un carnet político a cada feligrés, se les capacitó en cómo votar, se fundaron comités de prensa y propaganda, y se recurrió al asistencialismo con sus ferias populares (Espinoza-Benavides, 2005). Si bien no puede considerarse que previamente los israelitas se encontraran en una fase de abstencionismo político (desde su reconocimiento legal en 1969, la Aeminpu siempre buscó el apoyo del gobierno de turno para llevar a cabo sus proyectos sociales), la fundación del Frepap involucró a sus militantes de lleno en este escenario.

Aunque Ataucusi anunciaba su victoria inminente en las elecciones de 1990, ante los resultados conseguidos en los comicios a lo largo de la década¹¹, estos serían justificados con un trasfondo divino y político¹². De los cinco congresistas elegidos entre 1990 y 2000, solo uno, Javier Noriega (electo en 1995), era israelita.

9 Sobre la crisis de partidos políticos acaecida en Latinoamérica y el Perú, consultar Cavarozzi y Abal Medina (2002) y Zavaleta (2014).

10 Esto se plasma en las cooperativas agrarias de colonización establecidas por la Aeminpu en la Amazonía peruana.

11 A nivel presidencial, el Frepap obtuvo 1% en 1990 (69 832 votos), 0,8% en 1995 (57 556 votos), y 0,7% en 2000 (80 099 votos). Recuperado de <https://infogob.jne.gob.pe/Eleccion>.

12 Para las elecciones de 1990, Ataucusi diría que aquella derrota había sido una orden de Dios, que buscaba humillarlo para luego enaltecerlo (Espinoza-Benavides, 2005). Otra versión que daría sería el fraude: «Ya me han hecho dos fraudes, inclusive en el año 90 compraron el voto del pescadito a un dólar cada uno, yo había ganado la presidencia» (en «Lo que sucederá a partir del año 2000 en adelante», folleto). Algunos seguidores luego acusarían al Servicio de Inteligencia Nacional de ser los responsables de escándalos que los involucraban, tratando así de evitar el inminente ascenso de su líder.

3. El FREPAP en el s. XXI

A partir de 2001, el Frepap concurre únicamente a elecciones parlamentarias y municipales. En el primer caso, se presentó en 2001 y 2006, sin obtener representantes. En contraparte, a nivel local, consiguieron mejores resultados en los comicios de 2002 y 2006, sobre todo en la provincia de Mariscal Ramón Castilla, en Loreto, ganando de forma consecutiva el gobierno provincial, pese a la polémica existente en dicho lugar¹³. Su bastión político se encuentra principalmente en la región oriental del país, en donde se encuentran establecidas mayoritariamente sus colonias, colocando alcaldes y regidores en distritos y provincias que las alberga. En 2002 obtuvo 18 autoridades electas; en 2006, 21.

Sin embargo, a partir de 2010 el Frepap dejó de presentarse a las elecciones en todo nivel, lo que anuló su inscripción ante el Jurado Nacional de Elecciones en 2011. Desde el Comité Ejecutivo Nacional se anunció que el Frepap ingresaba en una etapa de reestructuración en lo que se reinscribía al partido, por lo que todos los cargos pasaron a ser interinos. Fuentes oficiales atribuyen estas medidas a una decisión de Jonás Ataucusi (comunicada a través de su representante)¹⁴, sin una justificación clara. Sin embargo, para otros (tanto disidentes¹⁵ como miembros vigentes de la Aeminpu) la explicación más concreta remite a que la junta directiva, instalada desde 2000, no había logrado consenso al interior del Frepap. Ante la imposibilidad de colocar directamente a sus colaboradores más cercanos como candidatos o dirigentes políticos, a la junta directiva la inactividad política le resultaba más favorable.

Así, desde la dirigencia israelita de la Aeminpu, se empezó a reivindicar la importancia de la política como un medio para difundir la prédica de la doctrina israelita. Esto sirve como amortiguador ante cualquier resultado electoral a nivel nacional. Se evita tener que justificar cada derrota bajo la forma de lecciones divinas y fraudes electorales; asimismo, se deja de lado toda la presión sobre el tiempo en que llegarán al poder.

13 Fueron acusados de usurpadores de terrenos por parte del Frente de Defensa de Caballococha, llegando esta institución a impedir el ingreso del alcalde electo Gregorio Quispe al local municipal. La policía tuvo que intervenir para poder permitir el paso del burgomaestre.

14 Desde que fue ungido en una ceremonia celebrada el 24 de junio de 2000, Ezequiel Jonás Ataucusi Molina, líder de la congregación israelita, no se ha presentado físicamente ante los feligreses en eventos masivos. Suele enviar a una representante, que enuncia discursos en su nombre.

15 Tras la muerte de Ezequiel Ataucusi Gamonal, algunos miembros desertaron de la Aeminpu. Entre ellos resaltan anteriores dirigentes de peso, tanto eclesiásticos, administrativos y políticos, que se veían desplazados por personajes allegados a Jonás Ataucusi. Estos disidentes han formado otras congregaciones pequeñas, de los cuales algunos denuncian que el actual misionero general se encuentra «secuestrado» por su familia materna, cuyos miembros han ocupado cargos importantes en la estructura israelita desde 2000.

El 29 de abril de 2015 finalmente el Frepap logró reinscribirse en el Registro de Organizaciones Políticas. Sin embargo, no se presentaron a las elecciones presidenciales y congresales de 2016. Esta decisión puede deberse a que la ley de Partidos Políticos de 2015 (n. 30414) determinaba que, de no alcanzar como mínimo un 5% de votos válidos, la agrupación perdería su inscripción, por lo que tendría que volver a recoger firmas. Considerando el historial electoral del Frepap, por la ausencia de un candidato presidencial, por los partidos que competían en aquella elección, por mencionar algunos factores, difícilmente hubiese podido superar la valla en aquel momento. No obstante, cabe también considerar que al interior del movimiento político aún persistían los conflictos de intereses que impidieron las participaciones electorales desde 2010.

La ley de Partidos Políticos también estipulaba la ausencia a dos elecciones consecutivas como causal de pérdida de inscripción. Debe haber sido este el principal motivo por el cual el Frepap se presentó a las elecciones municipales de 2018. Los resultados obtenidos en este proceso electoral constituyeron un progreso cuantitativo para el Frepap. Con 35 autoridades electas se supera ampliamente los logros pasados. Cabe resaltar que obtuvieron un alcalde provincial y cuatro distritales, y recuperaron sus bastiones en la provincia loretana de Mariscal Castilla; además, colocaron por primera vez a un regidor en un distrito de la capital (en Villa El Salvador, donde la candidata María Vilca quedó en segundo puesto). Sin embargo, estos resultados no trascendieron mediáticamente en la capital.

4. Las elecciones de 2020

Como se mencionó al inicio, en las elecciones congresales extraordinarias, celebradas el 26 de enero de 2020, el Frepap daría su mayor sorpresa a nivel mediático. A nivel nacional, obtendrían el tercer puesto, con el 8,38% de los votos válidos (1 240 084 votos). Ocuparon el primer puesto en las regiones de Lima Provincias y Ucayali. Esto les permitió instalar a 15 representantes en el hemicycle. No está de más aclarar que estos resultados también sorprendieron a los mismos frepapistas.

Si bien se reconoce que buena parte de los votos emitidos en favor del Frepap pueden constituir un modo de protesta ante los partidos predominantes en la escena política peruana (sin dejar de lado el crecimiento de la feligresía israelita), no se puede dejar de lado el arduo trabajo de bases de los militantes por revisibilizar a su agrupación, aprovechando la vigencia de la «marca del partido»¹⁶, a través de la asociación entre el símbolo del pescadito y la congregación israelita, cuyos miembros se encuentran inmersos en la sociedad. Su ausencia de la escena política fue aprovechada para desligarse de escándalos de corrupción mediáticos, como Odebrecht y los Cuellos Blancos¹⁷.

16 Derivado del concepto de *party brand*, trabajado por el politólogo Noam Lupu (2018).

17 Uno de los personajes israelitas con cierta presencia en los medios fue, para beneficio del

Queda también resaltar que en esta ocasión no hubo invitados en las listas al congreso. Todos los candidatos fueron enteramente israelitas, los cuales reflejaron el proceso de diversificación social que se ha producido dentro del Frepap. Si bien sus miembros siguen vinculados a los sectores populares, se puede notar que hubo frepapistas que provenían desde el sector eclesiástico así como aquellos que contaban con estudios superiores.

5. Ideario y propuestas

En su estatuto, el Frepap se define a sí mismo como un partido teocrático, nacionalista, tahuantinsuyano (lo que se evidencia en el uso de la bandera multicolor atribuida erróneamente a este período), revolucionario, agrario-ecologista y de ancha base. Se desmarca de la derecha y la izquierda políticas, declarándose *social religioso*. Conforme al ideario, vale la pena esclarecer sus puntos a través de algunos comentarios:

- Teocrático: se maneja la idea de que, en un futuro, se establecerá, por demanda popular, un gobierno que se guiará por la Ley Real (los Diez Mandamientos)¹⁸.
- Nacionalista: esto se debe a la idea del Perú como país privilegiado, hacia donde se trasladó el pueblo escogido de Dios.
- Tahuantinsuyano: propugnan reivindicaciones del legado incaico (a su vez, vinculado a la diáspora judía como origen de dicha sociedad).
- Revolucionario: refleja la influencia del período de reconocimiento legal de la congregación (Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas).
- Agrario-ecologista: resaltan la importancia de la agricultura como modo de vida, de creación de empleo y como forma de prédica.
- De ancha base: no solo los israelitas pueden ser frepapistas.

Vale recalcar la vinculación que hay entre la prédica, el agro y la política. Estos tres elementos mencionados conforman lo que en la doctrina israelita se conoce como *las tres alternativas*, las vías que los israelitas tienen para difundir sus creencias y realizar un trabajo misionero. En el estatuto del Frepap se plantea que el «Gran proyecto del desarrollo agropecuario nacional salvará al Perú», mencionando lo siguiente:

La sagrada escritura testifica: que en el principio Dios creó, la tierra y al hombre, y puso al hombre que labrase la tierra, desde entonces la agricultura viene siendo acción principal de autosostenimiento agro-alimentario, haciendo “la revolución en el agro”, en forma cooperativa. Génesis 1:1 y 2:15 (Estatuto Frepap, s.f., p.14)

Frepap, David Chauca, conocido como «el hincha israelita», entusiasta seguidor de la selección peruana de fútbol.

18 Para consultar con mayor detenimiento, puede consultarse en Medina (s.f.), el único israelita que se ha aventurado a publicar escritos teológicos.

Mediante la “revolución del desarrollo agropecuario nacional”, asegurar el incremento de la productividad, para que el Perú cuente con un sector agrícola próspero, y convertir al Perú en un país eminentemente agrario, productor y abastecedor del autosostenimiento agro-alimentario, y exportador predominante, que eleve el nivel de vida y empleo de nuestra población (...) Para lograr la promesa de Dios, se requiere el esfuerzo de los agricultores haciendo “la revolución en agro” (Estatuto Frepap, s.f., pp.14-15)¹⁹.

De esta forma, podemos notar la vinculación entre la importancia del desarrollo agropecuario, auspiciado por citas bíblicas y con un fin destinado a mejorar las condiciones de vida en el país.

Recientemente, en su página web (actualizada tras toda la atención ganada por los resultados obtenidos en las elecciones de 2020) se ha incluido un párrafo donde se sintetizan los objetivos del Frepap²⁰:

Nuestro objetivo es impulsar el desarrollo económico, promover el pleno empleo eliminando la extrema pobreza, priorizar el desarrollo agrario de productos orgánicos y empresas agro-industriales como fuente de trabajo y seguridad alimentaria, eliminar el analfabetismo, impulsar el desarrollo de la ciencia y la tecnología, modificar la matriz energética, preservar el medio ambiente, combatir la corrupción pública y privada, la participación plena de la mujer y la juventud y desarrollar una gestión pública eficiente (Frente Popular Agrícola FIA del Perú [Frepap], s.f.).

Se observa que esta proclama contiene, en su mayoría, ideas generales sobre los objetivos del Frepap, lo que es muy común en las agrupaciones políticas peruanas²¹. Esto se notó en las propuestas enarboladas durante la campaña de 2020, que fueron transversales a otros partidos, y que se encontraban en sintonía con demandas populares. Entre estas encontramos la eliminación de la inmunidad parlamentaria, revocatoria de congresistas, la reducción de la jornada laboral (de 48 a 44 horas semanales), libre desafiliación de las AFP, la creación de un instituto de investigación agraria en cada región (que reivindica el carácter agrarista del Frepap), ley de promoción del crédito y de tributación para las Mypes, entre otras. Vale destacar, eso sí, el énfasis en el ámbito agrario, que caracteriza principalmente a los frepapistas (empezando por el nombre del partido).

19 De acuerdo con el estatuto, estas palabras fueron escritas por el propio Ezequiel Ataucusi Gamonal.

20 Este párrafo se sitúa cerca de una fotografía de Ezequiel Jonás Ataucusi Molina, a quien se le atribuye lo enunciado.

21 Uno de los eslóganes del Frepap, impreso en volantes, rezaba: «El Frepap es moralización, educación, trabajo, justicia, salud, paz y alimentación». Si bien el tema de moralización puede vincularse más fácilmente con el matiz religioso de la agrupación, el resto de los conceptos enarbolados suelen ser transversales a la política local.

Si bien el nuevo congreso entró en funciones el 16 de marzo de 2020, desde casi dos meses antes, el Frepap y sus parlamentarios fueron sometidos a una sobreexposición mediática, frenada por las noticias correspondientes a la Covid-19. Los medios de comunicación lograron conseguir contadas entrevistas con los herméticos parlamentarios frepapistas, quienes mantenían cierto recelo debido a los malos recuerdos sobre el trato que les brindaba la prensa durante la década de 1990. Quienes sí aprovecharon la cobertura mediática fueron los israelitas disidentes, como el excongresista Javier Noriega y los hermanos de Jonás Ataucusi, Juan y Raquel, tanto en televisión, radio y prensa, cuestionando la ausencia pública del misionero general y acusando a la dirigencia de tenerlo secuestrado.

El primer congresista electo en hablar fue Wilmer Cayllahua, el día 27 de enero. Su discurso inicial aludía la historia del Frepap como una organización política que llevaba realizando 30 años de trabajo silencioso sin ser gobierno, y a los méritos de Ezequiel Ataucusi Gamonal como fundador. Enfatizaba la política de fronteras vivas. En lo referente a las comisiones del congreso, manifestó que el interés del Frepap se centraba en la de educación, resaltando la necesidad del curso de educación cívica como «educación moral», así como la idea de que la calidad fuera tan buena que se pudiese prescindir de las academias para ingresar a las universidades (y que los periodistas presentes confundieron como «libre ingreso a las universidades»). El carácter de organización política religiosa quedó esclarecido al anunciar que el Frepap no haría alianzas políticas para no deber favores, al ser «un partido de parte central, columna vertebral, de la ciencia infusa de Dios. En ninguna manera nosotros aceptamos alianzas de esa magnitud» (RPP Noticias, 2020). «Moralización» y «transparencia» fueron conceptos reiterados constantemente. Si bien entre sus propuestas no había alusión al enfoque de género (ni a su tergiversación, la «ideología de género»), ante las preguntas (tardías) de la prensa sobre este tema, Cayllahua manifestó su desacuerdo con esta, además de evidenciar su oposición al matrimonio igualitario. Dos días después, otro frepapista electo, Richard Rubio, declaró que, si bien ellos no eran partidarios de dicho matrimonio, sí podrían contemplar la idea de la unión civil, diferenciando los espectros religioso y civil. Tras aquel breve impase, los frepapistas no brindaron más entrevistas a los medios²².

6. El Frepap en el congreso: propuestas, leyes, debates

Tras la instalación del congreso, el Frepap pasó a encabezar tres comisiones: la Agraria, presidida por Raúl Machaca (Tacna); Trabajo y seguridad social, por Da-

²² En adelante, su principal canal de comunicación con los medios serían las redes sociales. Durante los primeros días de la legislatura hubo un escándalo sobre el traslado de personas no autorizadas en un vuelo humanitario a Cusco, ligadas a congresistas de esta región; en dicho vuelo estuvo el frepapista Juan de Dios Huamán. Pese a que los medios de comunicación no se enfocaron en él, ya que viajaba solo, rápidamente su grupo parlamentario decidió suspenderlo e iniciar investigaciones. No quedó claro si esto respondía a la disciplina interna del partido, o si fue un gesto producto de una presión autogenerada al sentirse observados por la prensa. Tiempo después, el caso fue olvidado, sin anunciarse los resultados de dicha investigación interna.

niel Oseda (Arequipa); y Cultura y Patrimonio Cultural, por Alcides Rayme (Callao). Las portavoces oficiales fueron María Cristina Retamozo y María Teresa Céspedes.

Desde el 16 de marzo hasta el 4 de diciembre el panorama político peruano ha sido muy voluble, debido principalmente a pandemia de la Covid-19. El Congreso inició una competencia con el presidente Martín Vizcarra por obtener mayor crédito afrontando esta crisis humanitaria. Esto generó acusaciones mutuas de obstruccionismo y populismo.

Tabla 2

Proyectos de ley presentados y aprobados por los congresistas de Frepap hasta el 4 de diciembre de 2020²³

Congresista	Región	Nº de proyectos de ley presentados	Nº de Leyes promulgadas
María Retamozo	Lima	19	4
María Céspedes	Lima	32	14
Julia Ayquipa	Ica	10	0
Alfredo Benites	Lima provincias	9	2
Luz Cayguaray	Loreto	27	3
Wilmer Cayllahua	Lima	9	0
Robledo Gutarra	Junín	8	2
Juan de Dios Huamán	Cusco	2	0
Nelly Huamaní	Ucayali	19	2
Raúl Machaca	Tacna	11	2
Carmen Núñez	La Libertad	18	2
Daniel Oseda	Arequipa	16	3
Isaías Pineda	Lima	26	4
Alcides Rayme	Callao	22	2
Richard Rubio	Lima	17	1
Multipartidario		6	5
Total		251	46

Elaboración propia. **Fuente:** Congreso de la República (s.f.)

En este contexto, el Frepap apoyó y formuló leyes que, en la forma, beneficiaban a la población, sobre todo económicamente (Congreso de la República, s.f.); no obstante, recibieron críticas sobre el sustento legal o se acusaba a sus promotores de populistas.

²³ En algunos casos, los proyectos de ley propuestos por distintos congresistas han terminado fusionados en una ley promulgada. Pese a esto, al momento de recopilar las leyes aprobadas, incluimos también aquellas que podrían repetirse.

Haciendo un balance entre las fechas abordadas para esta investigación, la bancada frepapista presentó un total de 251 proyectos de ley, de los cuales 46 fueron promulgados. Los que propusieron más proyectos fueron María Teresa Céspedes (32), Luz Cayguaray (27) e Isaías Pineda (26), mientras que los mayores números de leyes publicadas fueron, nuevamente, de María Teresa Céspedes (14), María Cristina Retamozo (4) e Isaías Pineda (4) (ver tabla 2).

Si nos atenemos a los rubros, el sector que mayor atención recibió fue el agrario: doce de los quince congresistas presentaron proyectos en este ámbito, consiguiendo diez leyes. En segundo lugar, resalta el rubro de sector público: diez parlamentarios presentaron proyectos, aunque solo se aprobaron dos leyes. No menos distantes está el rubro laboral (9 congresistas, 4 leyes), el de salud (8 congresistas, 8 leyes) y el de sistema de pensiones (8 congresistas, 6 leyes) (ver tabla 3).

Tabla 3

*Proyectos de ley por rubro*²⁴

Rubro	Número de congresistas que presentaron leyes	Número de proyectos de ley	Número de leyes promulgadas
Agrario	12	45	10
Sector público	10	18	2
Laboral	9	24	4
Salud	8	18	8
Sistema de pensiones	8	17	6
Justicia	6	9	1
Economía	5	11	3
Sistema electoral	4	7	2
Educación	4	5	0

Elaboración propia. **Fuente:** Congreso de la República (s.f.)

Entre las leyes más mediáticas que el Frepap promovió, resaltan aquella que eliminó la inmunidad parlamentaria (31118), la del retiro de fondos de las AFP (31017, 31022 y 31068) y del Sistema Nacional de Pensiones (31083), y la elección de jueces constitucionales por concurso público (31031). En el ámbito laboral, abogaron por la eliminación de contratación administrativa de servicios (CAS, 31039) y medidas de protección a mujeres gestantes y lactantes (31051). Fomentaron también la aplicación inmediata de la alternancia y paridad en la conforma-

24 Hay que aclarar que, en primer lugar, es una tabla aproximativa. No se han incluido otros rubros sobre los que también han legislado los frepapistas, como servicios públicos o medio ambiente. En segundo lugar, algunos proyectos de ley agrupados en determinados ámbitos bien pueden contener aspectos de otros. La selección se ha hecho considerando la comisión en la que se encuentra y el contenido principal de cada proyecto.

ción de listas de candidatos a la presidencia y al congreso (31030) y la creación del distrito electoral de peruanos en el extranjero (31032).

Con respecto a la pandemia, destaca la declaración de Héroes de la Salud y la seguridad a los miembros del sector Salud, Defensa y PNP, fallecidos durante la pandemia, al mismo tiempo que otorgaron beneficios a sus deudos (31021). Sancionaron el acaparamiento y la prestación de servicios con costos desproporcionados (31040), y promovieron leyes en favor de los medicamentos genéricos (31027) y la supervisión sobre el oxígeno medicinal (31113, 31026), además de declarar la vacuna de la Covid-19 como un bien público y gratuito (31091).

Asimismo, también se consiguió la promulgación de leyes que favorecían al agro, en concordancia con su ideario, como las de promoción a la andenería (31077), a los mercados digitales en el sector agrario (31074) y a las compras estatales de productos alimenticios (31071). También sobresale la prolongación de la moratoria a los transgénicos (31111), así como la modificación de la anterior ley de promoción agraria, conocida como la Ley Chlimper (31087).

7. Religión y política: confrontación en el espacio público y la ciudadanía obstaculizada

La religión, como sistema de símbolos, suministra conceptos que proporcionan un marco de ideas generales. Dentro de esta, distintas experiencias (intelectuales, emocionales, morales) obtienen una forma significativa. En la religión se combinan la totalización del mundo con una prescripción moral, la suma de la cosmovisión y el *ethos* que determina las actitudes de quienes las portan (Geertz, 2000). La religión legitima el modo de vida y la situación del mundo de quienes la sigan.

Durante los días 3 y 4 de agosto de 2020 se presentó ante el congreso Pedro Cateriano, flamante premier, que buscaba el voto de confianza para su gabinete. Tras veinte horas de debate, el resultado fue de 37 votos a favor, 54 en contra y 34 abstenciones, por lo que, al no obtener el respaldo necesario, tuvo que renunciar. Los legisladores del Frepap votaron en contra.

Cateriano consideró que los frepapistas «no conocían cómo se manejaba el Estado» (RPP, 2020), que estaban «congelados ideológicamente» en materia económica, que mostraban «fanatismo religioso» y que se ubicaban en una «zona de confusión absoluta», además de mostrar «conductas agresivas», señalando que no seguían las enseñanzas de Ezequiel Ataucusi (Radio Santa Rosa, 2020). Cateriano, así, invisibilizaba más de 30 años de existencia del partido, sin considerar todās las críticas que los frepapistas formularon hacia su plan de trabajo (Ráez, 2020b)

25 Originalmente, el artículo estuvo alojado en el portal web de Noticias SER. Lamentablemente, este ya no está activo; no obstante, fue rebotado por otro portal, que puede consultarse en las referencias.

Si nos remitimos a un ámbito superficial, los frepapistas en el parlamento solo han evidenciado su filiación israelita a través de la vestimenta. Hasta el momento no ha habido algún proyecto de ley en favor de su congregación, o vinculado al tema religioso. Se han mantenido alejados de sectores ultraconservadores y no han realizado manifestaciones de tipo religioso en el hemiciclo. Las declaraciones de Cateriano parecían encaminadas a encubrir un discurso clasista apelando al laicismo.

La congresista María Céspedes reafirmó en una entrevista la separación entre el plano religioso (personal) y político (público):

Usted no va a obligar a todos nosotros que vayamos a misa los domingos, es usted, usted como persona quien ha definido, ha decidido tomar su fe. El Perú es un país laico . . . Nosotros, en la parte política no tenemos nada que ver con la parte religiosa. La parte religiosa es la parte personal, es la doctrina de nosotros, pero en la parte política lo que tenemos que ver es hacer un diagnóstico situacional de lo que está viviendo nuestro país. (Exitosa GO, 6 de agosto de 2020).

De esta forma, en un primer punto, podemos notar que, si bien hay una clara asociación entre el Frepap y la doctrina israelita, sus militantes han procurado evitar que esta sea visible en su desempeño legislativo. Solo hay una excepción: como se vio anteriormente, gran parte de los parlamentarios y sus propuestas han estado enfocadas en el ámbito agrario, el cual, como hemos visto, tiene también una importante presencia en lo concerniente a la difusión de la prédica israelita. Sin embargo, esta asociación no suele llamar la atención, al menos mediáticamente.

Un mes más tarde, los frepapistas se abstuvieron de apoyar que la moción de vacancia contra el presidente Martín Vizcarra pasara a votación, el 11 de setiembre de 2020, aunque evidenciaron su desconfianza hacia él. Sin embargo, la votación procedió, por lo que una semana después, el 18 de setiembre, se tuvo que debatir la moción de vacancia. En un inesperado giro, los frepapistas se mostraron a favor de esta. En menos de dos meses, el 2 de noviembre, en un segundo intento para admitir un nuevo intento de discusión sobre la vacancia, los frepapistas volvieron a abstenerse. Tras su aprobación, el 9 de noviembre, Martín Vizcarra fue vacado con 105 votos, perteneciendo 14 a la bancada del Frepap.

Ante la asunción de Manuel Merino como presidente transitorio, la población se movilizó arduamente, a través de marchas convocadas en todo el país, recibiendo cobertura de los principales medios de comunicación nacional. El Frepap anunció el 13 de noviembre que no brindaría el voto de confianza al gabinete presidido por Ántero Flórez Aráoz y, al día siguiente, tras conocerse la muerte de dos jóvenes manifestantes, se sumó a los partidos que exigieron la renuncia de Merino, lo que se concretó el 15 de noviembre.

Cuando se votó el primer intento de vacancia, María Céspedes indicó que lo hacían para iniciar un proceso de transparencia en la política peruana (Vocera del Frepap: «Es necesario que el Congreso ejecute la vacancia: apoyamos la moción», 2020). Esto se complementó con el comunicado difundido a través de sus redes sociales en el que justificaban su voto señalando que no avalaban la corrupción (Bancada Frepap, 19 de setiembre de 2020).

En este escenario cambiante, existe un término clave que sirve para entender la idiosincrasia de este movimiento: *moral*. Este concepto vincula y nos permite comprender el accionar tanto de la Aeminpu como del Frepap. Los frepapistas exhiben sus creencias religiosas haciendo énfasis en la *moralización* de la sociedad, tanto a través de la religión como de la política²⁶ y fue, justamente junto a *transparencia*, los principales vocablos enarbolados durante su campaña al congreso.

En el estatuto de la Aeminpu (como organización eclesiástica) se señala en el artículo 21 que los asociados

Somos evangélicos, porque buscamos lo porvenir conforme a la promesa de Dios, la vida eterna y porque buscamos restaurar el orden espiritual en la forma más perfecta para conseguir por los medios legales el progreso moral y material de todos los peruanos. (s.f., p. 44)

Al mismo tiempo, en el estatuto del Frepap actualizado²⁷, podemos encontrar entre sus fines el de «contribuir a preservar las normas éticas y morales en la sociedad civil y política» (artículo 6, inciso e). Fue bajo esta premisa que sus parlamentarios justificaron sus votos por la vacancia, en ambas ocasiones. Para ellos, Martín Vizcarra no podía seguir siendo presidente ya que había cometido faltas a la moral, al haber mentido y al estar investigado por escándalos de corrupción. Ellos decidieron ser consecuentes con dichas ideas, pese a lo impopular que pudiese resultar, lo que en efecto sucedió. Durante las protestas contra Merino, el pescadito del Frepap era incluido en pancartas junto al resto de partidos que habían apoyado la vacancia, contra los que se marchaba. Recibieron severas críticas sobre todo en las redes sociales, incluso de jóvenes israelitas, que se mostraron decepcionados por dicha decisión. Otros calificativos frecuentes, con carga peyorativa y desacreditadora, fueron los de «inocentes», que «se han dejado manipular», «ignorantes», que «no saben cómo hacer política», entre otros, que fueron dejados en los comentarios de la cuenta de Facebook de su bancada (Bancada Frepap, 15 de noviembre de 2020).²⁸

26 En grupos israelitas localizados en redes sociales como Facebook, es habitual encontrar la frase «Frepap, reserva moral del país».

27 A diferencia del anterior estatuto citado líneas atrás, el que se utiliza en los siguientes párrafos fue subido al portal del Registro de Organizaciones Políticas, actualizado hasta el 1 de diciembre de 2020. Consultar en https://aplicaciones007.jne.gob.pe/srop_publico/Consulta/Estatuto#

28 La necesidad de enmendar la actuación del Frepap durante la vacancia de Vizcarra y exhibir

Lo anterior deriva en el segundo punto: la religión como obstáculo para reconocer la ciudadanía de un grupo. Cateriano no percibió a ciudadanos criticando el énfasis extremo en la minería en la presentación de su gabinete, sino a «fanáticos» cuyas opiniones carecían de sustento. En las críticas a los frepapistas en las redes sociales, tras la vacancia de Vizcarra, notamos una asociación de «inocencia» e «ignorancia» con la condición religiosa de los frepapistas. Esta tendencia a la subestima, casi confundida con un trato paternalista, también se notó en los medios de comunicación en cuanto el Frepap apareció como la sorpresa en las elecciones de 2020. Es como si la religión constituyera un limitante en el ejercicio de la ciudadanía.

Comentarios finales

El surgimiento del Frepap permitió visibilizar a una congregación religiosa, la Aeminpu, que cuenta con una doctrina planteada desde del Perú, asociada en su inicio a los sectores marginados de la sociedad, en los ámbitos urbano y rural, dentro de la cual cientos de miles de compatriotas encontraron un grupo de referencia en el que pudieron reconstruir sus vínculos. La doctrina israelita garantizaba a sus seguidores no solo sentirse incluidos dentro de una sociedad en la que se sentían ajenos, sino también revalorizar sus orígenes con un fin divino.

De esa manera, más allá de los altibajos electorales, la presencia del Frepap también implicó la inclusión de un sector de la población usualmente marginado del escenario político nacional. Los israelitas se involucraron en las campañas en favor de sus candidatos, realizando actos proselitistas no muy distintos de los que estaban acostumbrados, a través de sus ferias populares y obras de acción social, de sus relaciones cotidianas, y utilizando medios de comunicación masiva como diarios, la radio y la televisión, así como las redes sociales. La actividad política se percibió como la continuación de los actos proselitistas religiosos. Los templos y las plazas en donde acostumbraban difundir sus estudios eclesiásticos se transformaron en espacios propicios para la ejecución de mítines.

Esta doble actividad, religiosa y política, constituyó un ejercicio de ciudadanía para los israelitas, pues les permitió ser identificados como miembros tanto de una congregación como de un partido político, que reclamaban un espacio en la sociedad.

En 2020, los congresistas del Frepap procuraron actuar de forma neutral en lo que refiere a sus creencias religiosas. Sus proyectos de ley no evidencian alguna inclinación por favorecer específicamente a sus líderes eclesiásticos, o en detrimento de otra, sino que se dirigen al aparente beneficio de las mayorías. El hemiciclo

una imagen positiva posiblemente influyó en la actitud tomada durante el paro agrario sucedido entre el 30 de noviembre y el 4 de diciembre de 2020. Esto se evidenciaría en la celeridad de la congresista Luz Cayguaray para proponer y conseguir la derogación de la Ley de Promoción Agraria 27360.

tampoco ha sido testigo de rituales o evocaciones constantes a Ezequiel o Jonás Ataucusi, lo que supone la restricción de lo religioso a un espacio privado. Queda como excepción el caso de las leyes que están ligadas al agro, ámbito coligado con la prédica israelita, aunque al ser este un espectro genérico en la política, hasta el momento ni los medios de comunicación ni otros parlamentarios lo han asociado exclusivamente a la doctrina israelita. Asimismo, no se puede dejar de lado el concepto de moral, presente en sus estatutos eclesiástico y político, con el cual respaldaron sus decisiones en recientes momentos de crisis, aunque resultaran impopulares.

Por otra parte, queda reconocer que desde fuera de la congregación y del partido, la asociación entre israelitas y frepapistas prevalece, lo que ha constituido por momentos un obstáculo para los representantes del pescadito al momento de ser evaluados bajo el ojo público. Las críticas, principalmente cuando son negativas, apelan a la condición religiosa de los frepapistas, lo que en teoría convierte a las creencias practicadas como un escollo en el ejercicio de la ciudadanía, pues desmerecen la representatividad de un grupo por un único factor, sin mostrar interés en comprender el trasfondo de cada decisión, sin que esto sea sinónimo de justificar.

Referencias

- Bancada Frepap. (19 de setiembre de 2020). *La bancada del Frepap en defensa del pueblo peruano, no avalará la corrupción* [Imagen adjunta] [Publicación de estado]. Facebook. <https://www.facebook.com/FrepapBancada/photos/a.101358898176273/183069033338592/>
- Bancada Frepap. (15 de noviembre de 2020) *Lamentamos el sensible fallecimiento de 2 jóvenes*. Facebook [Comentarios]. Facebook. <https://www.facebook.com/FrepapBancada/posts/199656511679844>
- Berger, P. y Luckmann, T. (2002). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Paidós.
- Cavarozzi, M. y Abal Medina, J. (2002). *El asedio a la política*. Homo Sapiens.
- Congreso de la República. (s.f). *Proyectos de ley y resoluciones legislativas, 2016 – 2021*, en <https://www2.congreso.gob.pe/Sicr/TraDocEstProc/CLPro-Ley2016.nsf/Local%20por%20Grupo%20Parlamentario?OpenView>
- Curatola, M. (1992). Mesías andinos: pestes, apocalipsis y el regreso de Cristo en el Perú privilegiado. *Historia y cultura* (21), 305-323.
- De la Torre, A. (2004). *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú*, PUCP.
- De la Torre, A. (2008). La utopía viva. Asentamientos israelitas en el oriente peruano. En F. Armas Asín et al., *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, 97-122. PUCP, IRA.

- De la Torre, A. (2013). El zapatero mesiánico. Hagiografía de Ezequiel Ataucusi, en J. Sánchez Paredes, y M. Curatola (eds.), *Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo. Homenaje a Manuel Marzal*, S.J. PUCP – IFEA.
- Espinoza-Benavides, E. (2005). 2002: Los israelitas de ahora. *Allpanchis* (65), 139-143.
- Estatuto Aeminpu (s.f.). Edición de los autores.
- Estatuto Frepap (s.f.). Edición de los autores.
- Exitosa GO. (6 de agosto de 2020). En vivo. Hablemos Claro, con Nicolás Lúcar y Karina Novoa [video]. Facebook. <https://www.facebook.com/ExitosaGo/videos/326865618492499/?v=326865618492499>
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas.*, GEDISA.
- Granados, M. (1988). Los israelitas. *Socialismo y Participación* (41), 95-105.
- Gutiérrez, T. (2005). *Evangélicos, Democracia y Nueva Sociedad. Ensayos de historia política.* AHP.
- Hernández, H. (2000). *Tocan la puerta: Los testigos de Jehová.* [Tesis de Maestría,]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Infogob – Observatorio para la Gobernabilidad. (s.f.). *Elecciones. Observatorio para la Gobernabilidad*, en <https://infogob.jne.gob.pe/Eleccion>
- Ley 30414 de 2020. Ley que modifica la Ley 28094, Ley de Partidos Políticos, en <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/ley-que-modifica-la-ley-28094-ley-de-partidos-politicos-ley-n-30414-1334887-1/>
- Lupu, N. (2018). “Party Brands, Partisan Erosion, and Party Breakdown”. En S. Mainwaring (Eed.), *Latin American Party Systems: Institutionalization, Decay, and Collapse* (pp. 359–379). Cambridge University Press., 359–379.
- Medina, J. (s.f.). *Restauración de la política teocrática del reino y del culto verdadero de Dios en América.* Edición del autor.
- Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE). Elecciones regionales y municipales 2018 Presentación de resultados, en <http://resultados-erm2018.onpe.gob.pe/>
- Ossio, J. (2014). *El Tahuantinsuyo Bíblico: Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal.* Biblioteca Nacional del Perú, Fondo Editorial.
- Radio Santa Rosa (5 de agosto de 2020). *A pensar más con Rosa María Palacios 05-08-2020.* [Archivo de video]. Youtube. [Radio Santa Rosa \(5 de agosto de 2020\). A pensar más con Rosa María Palacios 05-08-2020. \[Archivo de video\]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=CsqO5ThxLOC](https://www.youtube.com/watch?v=CsqO5ThxLOC)

- Ráez, C. (2016). *Liderazgos y legitimación: la organización y la congregación israelitas (2001-2014)* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Ráez, C. (2020a). El Frente Popular Agrícola FIA del Perú (FREPOP) y la participación política de la congregación israelita (2001-2018). *Ethnos* (1), 43-62.
- Ráez, C. (2020b). Cateriano: el pescador insensible. Sociología en la red de la UNJFSC. [Ráez, C. \(7 de agosto de 2020\). *Cateriano: el pescador insensible. Sociología en la red de la UNJFSC.* https://sociologiaenlaunjpsc.wordpress.com/2020/08/07/cateriano-el-pescador-insensible-por-carlos-raez-antropologo/](https://sociologiaenlaunjpsc.wordpress.com/2020/08/07/cateriano-el-pescador-insensible-por-carlos-raez-antropologo/)
- [Ráez Suárez, C. E. \(2022\). El Frepop y la cultura política de los israelitas del Nuevo Pacto Universal. *Discursos Del Sur, Revista De teoría crítica En Ciencias Sociales*, 1\(9\), 87–116. https://doi.org/10.15381/dds.n9.23277](https://doi.org/10.15381/dds.n9.23277)
- RPP Noticias (27 de enero de 2020). *Frepop retorna al congreso luego de casi 20 años* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=c6G-fU5oye0>
- RPP Noticias (5 de agosto de 2020). *Pedro Cateriano: “Los de Frepop afirmaban cosas que no tenían un sustento en la realidad”* [Archivo de video]. Youtube. [\[https://www.youtube.com/watch?v=bb721Bpl4M\]](https://www.youtube.com/watch?v=bb721Bpl4M)
- Scott, K. (1990). *Los israelitas del Nuevo Pacto Universal – Una historia*, Ediciones Pusel.
- Vocera del Frepop: «Es necesario que el Congreso ejecute la vacancia: apoyamos la moción» (18 de setiembre de 2020). *RPP Noticias*. <https://rpp.pe/politica/congreso/vocera-del-frepop-es-necesario-que-el-congreso-ejecute-la-vacancia-apoyamos-la-mocion-noticia-1293380>
- Zavaleta, M. (2014). *Coaliciones de independientes: las reglas no escritas de la política electoral*. IEP.

Secularidad pensada desde la filosofía práctica

UN ABORDAJE A LA SECULARIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE CHARLES TAYLOR*

Jesús Eleazar Sánchez Berrios

Introducción

Aun cuando la mayoría de científicos sociales y filósofos concuerdan en advertir que vivimos en sociedades seculares, no queda claro a qué se refieren exactamente con este término. De este modo, por un lado, la categoría es reiterativamente usada en la pluma de una cantidad ingente de estudiosos y, por otro, existen diversas acepciones que impiden una claridad conceptual sobre dicha palabra. Teniendo en cuenta este escenario, Charles Taylor se propone investigarlo en su monumental libro *La era secular*. He detectado tres ideas fundamentales que estudiaré en los tres apartados que conforman este artículo: 1) los cuatro sentidos de secularidad, 2) el cambio titánico de la sociedad Occidental y 3) el itinerario histórico –de este cambio titánico– de lo trascendente a lo inmanente.

1. Cuatro sentidos de secularidad

En el primer tomo de su libro *Era Secular* (2014), Charles Taylor identifica cuatro significados de este concepto. El primer uso del término se refiere fundamentalmente a las instituciones y prácticas de los Estados. En esta acepción, lo que se quiere remarcar es que, mientras en las sociedades premodernas se daba una forma de conexión con Dios, que se traducía en muchas prácticas sociales a tal punto que Dios estaba en todas partes¹, en los Estados occidentales modernos se ha perdido tal conexión y se ha vaciado toda referencia a él.

O, desde otra perspectiva, puesto que nos movemos dentro de varias esferas de actividad –económica, política, cultural, educativa, profesional, recreativa– las normas y principios que seguimos, las deliberaciones en las que participamos, por lo general no nos remiten a Dios ni a ninguna creencia religiosa: las consideraciones de acuerdo a las cuales actuamos son inherentes a la «racionalidad»

* El presente capítulo es parte del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020).

1 Una cita que muestra tal idea es la siguiente: «Si retrocedemos algunos siglos en nuestra civilización, vemos que Dios en el sentido antes referido estaba presente en una gran cantidad de prácticas sociales y en todos los niveles de la sociedad; por ejemplo, cuando el modo de funcionamiento del gobierno local era la parroquia, y la parroquia todavía era fundamentalmente una comunidad de oración, o cuando las cofradías llevaban una vida ritual que no era meramente formal, o cuando los únicos modos en los que la sociedad en todos sus componentes podía exhibirse ante sí misma eran las fiestas religiosas, como por ejemplo, la procesión de Corpus Christi. En esas sociedades era imposible participar en alguna actividad pública sin “encontrarse con Dios” en el sentido antes indicado» (Taylor, 2014, pp. 20-21).

de cada esfera –la máxima ganancia dentro de la economía, el mayor beneficio para el mayor número en el ámbito político, y demás–. Esto contrasta con los periodos anteriores en los que la fe cristiana establecía, a menudo por boca del clero, prescripciones perentorias, que no podían ser ignoradas fácilmente en ninguno de esos ámbitos, como la prohibición de usura o la obligatoriedad de aplicar la ortodoxia. (Taylor, 2014, p. 21)

Por consiguiente, este significado de secularidad debe ser comprendido en referencia a los espacios públicos y, por ello, dos de sus medidas habituales son la separación entre Iglesia y Estados, y la neutralidad del Estado frente a la diversidad religiosa y el confinamiento de la religión al ámbito privado. De este modo, cuando se afirma que el Estado francés es secular, se entiende que suscribe las dos medidas antes señaladas como lo muestra la polémica Ley Stasi del 2004 que prohibió², amparado fundamentalmente en la neutralidad del espacio público, que las niñas musulmanas lleven el *hiyab* a las escuelas públicas.

Considero pertinente puntualizar que el vaciamiento de la religión en muchas esferas sociales, es decir, que la religión se haya retirado de la estructura política, resulta compatible con una gran cantidad de gente que sigue practicando su religión con entusiasmo. Respecto a lo anterior, el caso de los Estados Unidos es ilustrativo, ya que, si bien fue uno de los primeros países que separó la Iglesia del Estado, no se debe olvidar que es uno de los territorios que registra uno de los más altos índices de creyentes. Justamente por ello, Hardy Neumann señala lo siguiente:

Es de observar que la condición fundamental en que nos encontramos es compartida por creyentes y no creyentes. La secularidad, como *terminus ad quem* en el proceso de secularización, no reduce, pues, a un estado de increencia, falta de creencia o, incluso, de pérdida de creencia, sino que apunta a la situación misma o escenario en que se desenvuelve nuestra búsqueda de plenitud y el modo como experimentamos esa búsqueda. Incluye eventualmente también la vivencia de esa plenitud, pues en un *secular age* como la nuestra se dan, al mismo tiempo, tanto experiencias de Dios, de lo espiritual o, en general, de «lo superior», como ausencia de esas experiencias. (2017, p. 92)

La segunda acepción de secularidad se refiere al declive de creencias y prácticas religiosas³ y describe que las personas se alejan de Dios. Esta definición resulta

2 En su artículo «¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?», Taylor señala que estas medidas parten de un modelo equivocado de entender la secularidad: «Creemos que el secularismo (o *laïcité*) tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión; pero, en realidad, tiene que ver con otra cuestión: qué debe hacer el Estado democrático frente a la diversidad» (2011, p. 41).

3 El declive de la creencia cristiana se explica, por un lado, por el avance de la ciencia y la «supuesta» refutación que hace de los dogmas. Taylor no está de acuerdo con esta explicación por dos razones: «En primer lugar, no veo la contundencia de los supuestos argumentos de, por

reveladora, pues muestra que el fenómeno religioso no solo es una cuestión teórica de creencias, sino que es, fundamentalmente, un conjunto de prácticas de parte del creyente. Para Taylor, muchas sociedades de Europa occidental se han vuelto seculares en dicho sentido, cuestión que se constata con la poca afluencia que se aprecia en las iglesias.

El tercer sentido de secularidad se emplea fundamentalmente para retratar el estado de la fe. Desde el abordaje de Taylor, se ha transitado de sociedades en que la creencia en Dios era incuestionable a sociedades en que la fe en él es una opción posible entre muchas. De esta manera, hemos pasado «de una aceptación ingenua de su realidad a la certeza de que afirmarlo o negarlo es entrar en terreno controvertido» (Taylor, 2014, p. 63). A la luz de este significado, se puede observar una diferencia clave entre la sociedad estadounidense, en la que la creencia en Dios es una alternativa, y las sociedades musulmanas, en la que generalmente su fe aún no es controvertida.

La fe en Dios ya no es axiomática. Hay alternativas. Y probablemente esto también signifique que al menos en ciertos medios sociales, puede ser difícil sostener la propia fe. Habrá gente que se siente obligada a abandonarla, aunque lamenta su pérdida. Esta ha sido una experiencia reconocible en nuestras sociedades, por lo menos desde mediados del siglo XIX. Habrá muchos otros a quienes la fe nunca les parezca una posibilidad viable, algo que indudablemente es válido para millones de personas. (Taylor, 2014, p. 23)

Resumiendo estas tres primeras acepciones de secularidad, se podría decir que el primer sentido informa que la religión se retira del espacio público, el segundo sentido indica que la creencia y práctica religiosa están en retirada de las sociedades actuales y el tercer sentido expresa que la religión está bajo examen. Taylor declara abiertamente en su *Era Secular* (2014) que estudiará la sociedad occidental como secular en el tercer significado señalado.

Finalmente, en la parte intermedia de su estudio, Taylor apunta una cuarta forma de interpretar la secularidad basándose en la acepción original de este concepto. El vocablo latino *saeculum* era empleado para aludir a un gran lapso, una Era o la cantidad concreta de cien años. Más adelante, en la cristiandad latina, *saeculum*

ejemplo, los hallazgos de Darwin para apoyar las presuntas refutaciones de la religión. Y, en segundo lugar, en parte por esta razón, no veo que está sea una explicación adecuada de por qué de hecho las personas abandonaron su fe, aun cuando ellas mismas enuncian lo sucedido en términos tales como “Darwin refutó la biblia”, como al parecer dijo un alumno de Harrow en 1890» (2014, p. 24). Por otro lado, se ha propagado un «mito de la secularización» que señala que la secularización es producto de la modernización, esto es, a mayor modernización, mayor secularización. Según Sonia Rodríguez, no existe tal ecuación: «A finales del siglo XX, la teoría de la secularización del mundo moderno había perdido su plausibilidad ante hechos tales como la revolución islámica de 1982; el aumento del número de Iglesias, de creyentes y de las prácticas religiosas en EE. UU; o la poderosa presencia de la iglesia en la vida pública de países como Italia o España» (2015, p.217).

y el adjetivo *secular* fueron usados para realizar una comparación entre el tiempo ordinario (secular) y el tiempo superior (el relativo a Dios y a la eternidad)⁴. Cada tiempo, asimismo, se relacionaba con determinadas formas de vida: la forma de vida secular se concentraba en los asuntos temporales, como dedicarse al trabajo y a la familia; y la forma de vida en relación con la eternidad se enfocaba en cuestiones espirituales, como la vida del clero. Para Taylor, por lo tanto, una característica clave de las personas en la actualidad es que: «tendemos a ver nuestras vidas exclusivamente dentro del flujo horizontal del tiempo secular . . . Pero la imbricación del tiempo secular en el tiempo superior ha dejado de ser para muchos hoy una cuestión de experiencia común, “ingenua”» (Taylor, 2014, p. 106).

2. Un cambio titánico en la civilización occidental

En vista de que el concepto de religión aparece en tres de los cuatro sentidos, resulta pertinente y atinado responder a la siguiente pregunta: ¿Qué es la religión? Cabe recordar que no se necesita ofrecer una definición que abarque toda práctica religiosa ya que lo que pretende Taylor es comprender este fenómeno en Occidente. De este modo, toda tentativa de elucidación de dicha categoría debe tener en cuenta el cambio titánico que han experimentado las personas de esta civilización y que consiste en el tránsito de una Era anterior, en la que la plenitud provenía de un poder trascendente y que estaba más allá, a un mundo en la que se considera que la plenitud es inmanente, es decir, que se ubica dentro de la vida humana o en ciertas facultades que ostentamos. Precisamente, por este motivo, Taylor propone una lectura de la religión, y del desplazamiento que he anotado, en clave de la distinción trascendente e inmanente.

Con todo, en aras de ser más preciso, debo anotar que para el filósofo canadiense la religión se asocia fundamentalmente con la trascendencia y lo sobrenatural, en el sentido que postula la existencia de un ser o agente que está más allá del mundo y de lo natural. La religión, desde este punto de vista, se vincula con un más allá en tres dimensiones:

[La primera es] la sensación de que hay un bien superior a la bienaventuranza humana y que se sitúa más allá de esta. En el caso del cristianismo, podría ser el ágape, el amor que Dios nos tiene, y del que podemos participar a través de su poder. En otras palabras, se ofrece una posibilidad de transformación que nos lleva más allá de la perfección meramente humana. Pero, desde luego, [la segunda] esta noción de un bien superior que podemos alcanzar solo podría tener sentido en el contexto de la creencia en un poder superior, el Dios trascendente de la fe que aparece en la mayoría de definiciones que se da de religión.

4 Incluso Taylor relaciona esto con la filosofía de San Agustín: «En su forma medieval, tenemos dos esferas, con sus actividades y oficios particulares, que se corresponden con las dos “ciudades” que coexisten en la historia: la Ciudad de Dios y la ciudad terrenal. Tienen cada una sus reglas y normas especiales» (2014, p. 419).

Pero, entonces, en tercer lugar, la historia cristiana de nuestra transformación potencial por obra del ágape requiere que consideremos que nuestra vida trasciende las fronteras de su ámbito «natural» entre el nacimiento y la muerte; nuestras vidas se extienden más allá de «esta vida». (Taylor, 2014, p. 48)

Ahora bien, si se tiene en cuenta que las concepciones de lo que es la bienaventuranza, una vida realizada y plena son cuestiones ineludibles que se formulan los seres humanos en el transcurso de su existencia, resulta plausible la siguiente pregunta: «¿la mejor vida, la más plena, implica que busquemos, reconozcamos o nos pongamos al servicio de un bien que está más allá, que sea independiente de la bienaventuranza humana?» (Taylor, 2014, p. 42). Queda claro que la respuesta que ofrece el cristianismo a esta interrogante es afirmativa y, por ello, el amor a Dios es el objetivo último de la vida. Este amor, naturalmente, se traduce en que se haga la voluntad de Dios, con lo cual se renuncia⁵ a la bienaventuranza humana. Por este motivo, el ejemplo de Jesús es paradigmático ya que acepta su muerte para cumplir con la voluntad de su padre.

En este contexto, Taylor advierte que un rasgo distintivo de nuestra era secular es el eclipse paulatino de la religión y con ella de todos los objetivos que se encuentren más allá de la bienaventuranza humana: «Una forma de presentar nuestra situación es afirmar que muchas personas son felices viviendo en pos de objetivos que son puramente immanentes, que viven sin tener en cuenta lo trascendente» (2014, p. 229). Asimismo, Taylor desliza la tesis clave de que la secularidad, en el tercer sentido que se ha comentado, está fuertemente asociada con la posibilidad del humanismo exclusivo. Con este último concepto el filósofo canadiense se refiere «a un humanismo que no acepta objetivos finales más allá de la bienaventuranza humana ni fidelidad que este más allá de esta bienaventuranza» (2014, p. 45). Por esto, justamente, es exclusivo: «porque excluye lo no-humano; la referencia a lo trascendente. Pero es exclusivo, en otro sentido, porque incluye solo lo humano y así es un humanismo excluyente, excluye lo divino» (2017, p. 92).

Ciertamente, como lo he tratado de indicar en este punto, el humanismo exclusivo adquiere protagonismo a partir de la modernidad, pues en épocas anteriores la plenitud estaba relacionada con Dios y un más allá. Por el contrario, en las sociedades modernas la plenitud se relaciona con facultades, como la motivación

⁵ Si bien el cristianismo reconoce que la bienaventuranza humana tiene valor, no suscribe que perseguirla sea nuestro objetivo último: «Solo si vivir la vida completa es un bien, el hecho de que Cristo se entregase a la muerte puede tener el significado que tiene [...] Comúnmente, Dios desea la bienaventuranza humana, y gran parte de lo que se trasmite en los evangelios es que Cristo hace que esto sea posible para las personas cuyas aficciones cura. El llamamiento a la renuncia no niega el valor de la bienaventuranza; más bien es una llamada a centrar todo en Dios, aun si ello es al costo de privarse de ese bien insustituible» (Taylor, 2014, p. 44).

para la justicia universal y la beneficencia, que en rigor se encuentran dentro de las capacidades humanas. De esta manera, el humanismo moderno constituye todo un logro: «Poner a nuestra disposición estas nuevas fuentes supuso, por tanto, un paso con una orientación sin precedentes, algo que no se puede pasar por alto a la ligera» (Taylor, 2014, 403).

3. El itinerario histórico de lo trascendente a lo inmanente

Este punto trata de comprender lo siguiente: «Cómo acabó siendo posible experimentar plenitud moral, identificar el *locus* de nuestra más elevada capacidad e inspiración morales sin hacer referencia a Dios, sino en el marco de capacidades estrictamente infrahumanas» (Taylor, 2014, p. 387). La explicación usual de este desplazamiento de lo trascendente a lo inmanente plantea que los cambios de la modernidad, especialmente el desarrollo de la ciencia, trajeron consigo la secularidad: «En una época en la que la ciencia avanza, las afirmaciones del cristianismo fueron siendo cada vez menos creíbles» (2014, p. 422). De acuerdo con lo dicho, frente al avance de la ciencia ciertas teorías suscritas por la religión, como el sistema ptolemaico, el método escolástico, y la existencia de seres espirituales y los milagros, fueron retrocediendo. Por citar un caso, la concepción científica universal de «ley natural» que no admitía excepciones, propició un conjunto de dudas sobre la posibilidad de los milagros. No es casualidad, por tal motivo, que en este nuevo contexto Hume se haya preguntado de manera válida:

¿Qué tipo de hipótesis es más susceptible de ponerse en duda: que alguna Ley natural se ha visto afectada por una excepción, o que algunos seres humanos de la cadena de transmisión distan mucho de hablar con toda precisión, ya fuera por confusión mental, credulidad o fraude piadoso? (Taylor, 2014, p. 454)

En suma, para esta perspectiva que fue promovida a partir de la Ilustración, y que Taylor denomina historia de sustracción⁶, el imperioso avance de la razón y de la ciencia es inversamente proporcional a los índices de gente creyente que practica la religión y la superstición. Desde esta perspectiva, mucha gente atea interpreta su postura como un logro de la racionalidad.

6 Con este concepto Taylor alude a «las historias de la modernidad en general, y de la secularidad en particular, que las explica sosteniendo que los seres humanos perdieron, se deshicieron o se liberaron de ciertos antiguos horizontes, ilusiones o limitaciones del conocimiento que los limitaban. Lo que surge de este proceso –modernidad o secularidad– debe entenderse en términos de los rasgos subyacentes de la naturaleza humana que estuvieron allí desde siempre, pero que habían sido obstaculizados por lo que ahora se ha dejado de lado» (2014, p. 50). Justamente, por eso, Taylor advierte más adelante que nuestra situación actual sigue fuertemente marcada por aquel origen de haber pasado de una etapa en que imperaba la creencia a otro donde es controvertido afirmar la existencia de Dios: «Nuestra interpretación de nosotros mismos como seres seculares se define por la sensación histórica (a menudo terriblemente vaga) de que hemos acabado por ser así después de vencer y superar formas de fe anteriores» (2014, p. 423).

Taylor juzga poco convincente esta explicación: «pero para mostrar por qué, tengo que lanzarme a desplegar mi propia historia, algo que haré en los capítulos que siguen» (2014, p. 49). El itinerario histórico del filósofo canadiense estima que una etapa intermedia entre las sociedades en que la gente creía en Dios y en lo trascendente, y las sociedades donde impera el humanismo exclusivo, es el deísmo providencialista.

3.1 Deísmo providencialista

Las tres ideas claves de lo que Taylor entiende por deísmo son estas: 1) el mundo fue diseñado por Dios, 2) nos relacionamos con Dios a través de conocer el orden de su diseño, y 3) la idea de una religión natural que ha sido eclipsada por la religión tradicional⁷. Una vez comprendida estas tres tesis, es más asequible captar la crítica de los deístas a los entusiastas, aquellas personas que dicen actuar inspiradas por Dios, y a la concepción de Dios como un agente que actúa en la historia humana.

Acaba por percibirse que la relación de Dios con nosotros viene mediada por un orden impersonal e inmanente. En tanto orden inmanente, está contenido en sí mismo; es decir, aparte de la cuestión de cómo surgió, su funcionamiento se puede entender en sus propios términos. En un plano tenemos el orden natural, el universo, limpio de encantamientos y liberado de intervenciones milagrosas y providencias especiales de Dios, funcionando mediante leyes causales universales e insensibles. En otro plano tenemos un orden social, diseñado por nosotros, para cuyo discernimiento debemos acudir a la razón y que tenemos que establecer mediante la actividad constructiva y la disciplina. Por último, la Ley que define el orden, ya sea entendida como política o constitucional o como norma ética, se puede expresar en códigos racionales que se pueden comprender de forma bastante independiente de cualquier relación especial que pudiéramos establecer con Dios. Las relaciones humanas que importan son aquéllas prescritas en los códigos . . . estos códigos se centran en el florecimiento netamente humano. (Taylor, 2014, p. 459)

A decir de Taylor, el deísmo es fundamental porque en su seno ocurren cuatro desplazamientos antropológicos. El primero, que está sugerido en la cita, se refiere a que los objetivos que Dios tiene para los seres humanos quedan constreñidos exclusivamente a su florecimiento. Por tal motivo, se atrofió la concepción de que el hombre tenga propósitos adicionales a su propio bien. Esto, indudablemente, resulta ser una transformación notable si se recuerda que en la tradición judeocris-

⁷ De este modo, el deísmo apostaba por «una religión purificada en la que Dios se revela a través de su Creación formulándonos demandas que la propia Creación revela para nuestro propio escrutinio racional, y también volviendo superfluas todas las formas de relación personal entre el Creador y las criaturas: fidelidad, formulación de peticiones a través de la oración, tentativas de aplacar a Dios o de implicarle en nuestro destino y demás. Ahora hay una religión fundada en la realidad. Se basa solo en la Naturaleza o en la Razón» (Taylor, 2014, p. 462).

tiana el orden de Dios busca no solo el bien de los seres humanos, sino también la veneración y el amor hacia él.

El segundo cambio fue el eclipse de la gracia y el declive del infierno. Mientras durante toda la Edad Media se pensaba que la condición humana pecaminosa solo podía ser superada por la gracia y que Dios era una especie de juez que según la forma de vida que se haya llevado recompensará o castigará⁸ a sus criaturas; a comienzos de la Edad Moderna, muchos⁹ intelectuales comenzaron a sospechar de estas ideas tradicionales que la Iglesia enseñaba y suscribía.

Estas dos variaciones aunadas gestaron el tercer desplazamiento antropológico que refiere a que el misterio paulatinamente se desvaneció. Se debe tener presente, en relación con esto, que en tiempos anteriores al siglo XVII, la gente juzgaba que habitaban un mundo poblado de espíritus:

Tomemos el ejemplo de Jerónimo Bosch, sus escenarios dantescos de posesión, de espíritus malignos, de cautiverios en forma de animales monstruosos. Podemos imaginar que en la experiencia vivida de muchas personas de aquella época esas no eran «teorías» en ningún sentido, sino objetos de un verdadero temor. (Taylor, 2014, p. 34)

El mismo Lutero, incluso, vivió en este mundo habitado por demonios y, por ello, interpretaba muchos fenómenos como efecto de este maligno poder que «provoca todos los males, accidentes climáticos y corporales, la demencia, el suicidio, desencadena pestes y epidemias» (Egido, 2001, p.57). Desde esta perspectiva, una sequía o una lluvia torrencial también podían ser interpretadas como el castigo de Dios a un pueblo que había desobedecido los mandamientos. Con el decurso de los siglos, sin embargo, y el advenimiento del deísmo, la gente reemplazó la concepción de un Dios que interviene en la historia por la de un Dios creador de un universo regido por leyes y que, además, ha brindado la facultad humana de la razón a fin de poder descifrar el diseño. Por ende, a medida

8 Para comprobar esto, se recomienda la lectura de la primera parte de la *Divina comedia* (2000), titulada «Infierno». En esta sección se encontrarán duros y eternos castigos a las personas de acuerdo con sus pecados en el mundo terrenal. Incluso en el tercer recinto del séptimo círculo, Dante establece, por un lado, una relación entre la justicia y la venganza; y por otro, reconoce que el fin de leer esta sección de la novela es infundir temor en el lector: «Desde allí nos dirigimos al punto en que se divide el segundo recinto del tercero y donde se ve el terrible poder de la *Justicia Divina*. Para explicar mejor las cosas nuevas que allí vi, diré que llegamos a un arrenal que rechaza la vida de cualquier tipo de planta. La dolorosa selva lo rodeaba guirnalda, así como el sangriento foso circundaba aquella . . . ¡Oh *venganza Divina!* Cuánto debe *temerte* todo aquel que lea lo que se presentó a mis ojos» (Dante, 2000. p. 52).

9 Esto para nada equivale a defender que la convicción en la existencia del infierno se erradicó por completo. Por ejemplo, como lo señala Francisco Gil en su interesante introducción al libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, los calvinistas protestantes siguieron creyendo en él: «Dios es un ser omnipotente y omnisciente que ya sabe de antemano quiénes en este mundo se salvarán y quienes están condenados a ser reos del fuego eterno» (2019, p. 28).

que el mundo se podía comprender cada vez mejor, el misterio sobre el mismo se disipaba.

El cuarto y último cambio llegó con «el eclipse de que Dios planeaba una transformación de los seres humanos que los llevaría más allá de las limitaciones inherentes a su condición actual» (Taylor, 2014, p. 355). La transformación que nos conducirá más allá de las limitaciones humanas propias de esta vida será concretada en lo que usualmente se denominaba «vida después de la muerte». Si se recuerda que la bienaventuranza en este mundo se tornó una idea clave en la modernidad, se percibirá que la idea de la felicidad en otro mundo progresivamente se tornó problemática.

3.2 La Reforma protestante

Con todo, la historia que narra Taylor también considera que la Reforma protestante impulsó los cuatro desplazamientos antropocéntricos que he explicado en el punto anterior. La tesis fundamental de la Reforma, a su juicio, fue desaparecer la distinción entre sacro y profano, entre vida secular y vida eclesiástica. Se cuestionó, así, que las vocaciones espirituales de los monjes sean superiores a la de los laicos. Desde esta óptica, los curas eran percibidos como ambiciosos y soberbios, en el sentido de que su actitud parece decirnos que podrían prescindir de aquello que las personas ordinarias necesitan. Con esto, pierden de vista que «Dios nos dio cosas temporales de las que gozar . . . Por lo tanto, deberíamos sorber su dulce y así con ellas saciar nuestra sed, y dejar de ansiar insaciablemente más» (citado en Taylor, 2014, p. 366). De lo anterior se infiere que un cristiano verdadero no se podía salir del *saeculum*. O dicho de forma positiva: «acaba pareciendo aún más obvio que la vida cristiana solo puede consistir en una determinada manera de vivir en el “mundo”» (Taylor, 2014, p. 420).

Sin lugar a duda esta tesis de Taylor ostenta una clara influencia weberiana, ya que, según el afamado sociólogo alemán, la valoración ética de la vida profesional constituye el gran aporte de la Reforma protestante. Para llevarla a cabo, Lutero en su traducción de la biblia al alemán tuvo que atribuir una centralidad al concepto de vocación:

Lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia

10 La justificación que esgrime Lutero contra la jerarquía eclesiástica es que: «Al vivir como una unidad invisible, al ser algo que se ventila solo entre Dios y el creyente, y al tomar a Cristo como única referencia de fe, sobra toda estructura eclesiástica . . . Por eso el cristiano tiene que velar que nadie le usurpe el derecho sagrado de la palabra, y por lo mismo tiene que luchar contra el papado que la encadena, la ha trocado en cantera de poder, que quiere convertirse en intérprete exclusivo y que no es más que un anticristo» (Egido, 2001, p. 50).

inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la eticidad intramundana por medio de la ascesis monástica, sino precisamente el cumplimiento en el mundo de los deberes intramundanos que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en profesión. (Weber, 2019, pp. 119-121)

Si se toma en serio la idea sugerida en la cita, se comprenderá mejor la crítica de Lutero al modo de vida monástica que trata, en cierta forma, de alejarse de los deberes que precisa cumplir en el mundo, pues: «el cumplimiento en el mundo de los propios deberes es el único medio para agradar a Dios, que es y solo eso es lo que Dios quiere, y que, por lo tanto, toda profesión lícita posee ante Dios el mismo valor» (Weber, 2019, p. 123).

Justamente esta importancia de cumplir con los deberes y trabajos en este mundo permitió que los reformadores se interesaran profundamente por tratar de que todos los cristianos tuvieran una vida disciplinada, ordenada y laboriosa. Para lograr tal fin, codificaron un conjunto de normas que debía guiar la vida de aquellos que se denominaban verdaderos cristianos. De esta manera, conforme avanzaba la realización de los objetivos de la Reforma era más discutible defender la existencia de una esfera de lo «espiritual» independiente del *saeculum*. En consecuencia, solo quedaba un orden de acción y pensamiento correcto que debía regir el espacio personal y social:

¿Cómo se produce entonces la ruptura? Porque la propia tentativa de expresar lo que la vida cristiana significa en términos de código de acción en el *saeculum* abre la posibilidad de diseñar un código cuyo principal objetivo sea englobar los bienes fundamentales de la vida en el *saeculum*: vida, prosperidad, paz, beneficio mutuo. En otras palabras, hace posible lo que he denominado el desplazamiento antropocéntrico. Cuando esto sucede, todo está preparado para que se produzca la ruptura. Solo hace falta dar el paso de sostener que estos bienes «seculares» son lo fundamental del conjunto del código. (Taylor, 2014, p. 421)

11 Esto es lo que Max Weber denominó «ascetismo intramundano»: «porque reclama una acción dentro del mundo y no un rechazo o una huida hacia él. Nuestra conducta debe ser la de trabajar mucho, ahorrar nuestras ganancias y no gastarla en bienes suntuarios o en lujos» (2019, p. 28). Asimismo, en la nota crítica 43 de la versión que estoy utilizando del texto de Weber, el traductor Francisco Gil advierte: «El ascetismo intramundano del calvinismo representa la extensión de la vida virtuosa de las celdas monásticas a todos los auténticos cristianos, cuya actividad se realizada *dentro* y no *fuera* de este mundo “para mayor gloria de Dios”» (Weber, 2019, p. 271). De igual modo, Manuel Marzal señala sobre este punto: «La fe no se vive en la huida del mundo, como hacen las órdenes religiosas, que son por eso rechazadas por la Reforma, sino en el ejercicio de la profesión en el mundo» (2002, p. 190).

Por otro lado, como es bien conocido, los reformadores se indignaron frente a la palmaria laxitud moral de los altos cargos eclesiásticos que se expresó en la venta de indulgencias¹². Estas colisionaban clamorosamente con el dogma de los calvinistas de la predestinación que indicaba lo siguiente:

Capítulo 3. (Del eterno decreto de Dios). Número 3: Para revelar su majestad, Dios por su decreto ha destinado a unos hombres a la vida eterna y a otros a la eterna muerte. Aquellos hombres que están destinados a la vida han sido elegidos en Cristo para la gloria eterna de Dios, antes de la creación, por su designio eterno e inmutable y ello por libre amor y gracia; no porque la previsión de la fe o de las buenas obras [...] Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará. Suponer que el mérito o culpa colaboran en este destino significaría tanto como pensar que los decretos eternos absolutamente libres de Dios podrían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo. (Weber, 2019, pp. 145-147)

De la cita se puede colegir que una diferencia clave entre católicos y protestantes radica en que, para Lutero y Calvino, puesto que el hombre estaba predestinado, ni los sacerdotes ni sus sacramentos podían intermediar para la salvación de los seres humanos: «Ni medios mágicos ni de alguna otra especie eran capaces de otorgar la gracia a quien Dios había resuelto negársela» (Weber, 2019, p. 149). Es más, el simple hecho que los católicos apelen a la intermediación del sacerdote en la absolución de los pecados, como sucedía con el sacramento de la penitencia, permite que Weber propugne la siguiente tesis: «El “desencantamiento” del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación no fuera realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la religiosidad puritana» (2019, p. 166).

Ahora bien, la relajación de las costumbres que se reflejaban en las indulgencias suscitó que los reformadores, en específico los calvinistas¹³, trataran de tras-

12 Lutero alzó su voz por los abusos de la venta de indulgencias: «Desde fines del siglo XV, los papas habían autorizado indulgencias plenarias, tanto para personas vivas como para las almas del purgatorio. Alguno de los que vendían indulgencias animaban a las personas a creer que en realidad estaban comprando el perdón de los pecados para ellas mismas y para otros cuando compraban una indulgencia. En su condición de pastor y teólogo, Lutero se opuso fuertemente, y como respuesta escribió sus “Noventa y cinco tesis”, documento que clavó en la puerta de la iglesia de Wittenberg» (Godfrey, 1998, p. 188). La actitud crítica de Lutero se puede ver en las siguientes proposiciones: «5. El papa no quiere ni puede remitir pena alguna, a excepción de las que han sido impuestas por su voluntad o a tenor de los cánones . . . 20. Por eso la remisión plenaria de todas las penas por el papa, no se refieren sencillamente a todas las penas, sino solo a las por él impuestas . . . 21. Se *equivocan*, por tanto, los predicadores de las indulgencias que afirman en virtud de las del papa el hombre se ve libre y salvo de toda pena . . . Por eso, se está *engañando* a la mayor parte del pueblo con esa promesa magnífica e indistinta de la remisión de la pena» (Lutero, 2001, pp. 64-65).

13 En ese sentido, al parecer Taylor sigue la lectura de Weber que, como es bien conocido, se basa más en el calvinismo que en el luteranismo: «Weber desarrolla en la *Ética protestante* la tesis según la cual el luteranismo retiene demasiados elementos medievales y una actitud pasiva frente

formar la sociedad en su conjunto, vale decir, intentaron modificar los hábitos y conductas de personas religiosas y civiles¹⁴. Los mismos reformadores, entonces, juzgaban que una señal innegable de la creencia y devoción por Dios consistía en contar con una vida disciplinada. En palabras de Weber: «A la pregunta de qué frutos del reformado atestiguarán la rectitud de su fe, se contesta: aquel modo de conducción de vida del cristiano que sirva para aumentar la gloria de Dios» (2019, p. 163). O en términos de Manuel Marzal: «La señal de ser los “elegidos” se halla en una vida personal ascética, y en la eficacia social de su “vocación”» (2002, p. 190).

Parece que, por aquellas terribles ironías de la historia, los reformadores, al enfocarse en la meta de conseguir una vida ordenada para los fieles, contribuyeron a que la bienaventuranza humana figure en primer plano y, por este motivo, se eclipsó la meta fundamental del cristianismo ortodoxo de centrarse en Dios. Esto es, específicamente, lo que en páginas anteriores se denominó primer desplazamiento antropocéntrico:

El *locus* de la más alta capacidad moral tenía que ser una fuente de benevolencia y de la aspiración a la justicia universal. Ahora, la benevolencia y preocupación universal son precisamente el sello distintivo del humanismo exclusivo del siglo XVIII, o quizá podríamos decir del humanismo que se volvió exclusivo; del utilitarismo o de la teoría de Kant, o de los nuevos ilustrados defensores de los derechos del hombre y de una nueva bendición basada en la felicidad y el bienestar humanos generales. (Taylor, 2014, p. 388)

El humanismo moderno, por tanto, representa un cambio crucial respecto a las éticas antiguas o a la perspectiva de los reformadores, debido a que su concepto de bienaventuranza humana no hace alusión a nada superior que los sujetos tengan que reconocer o amar. En relación con esto, como advierte el segundo cambio antropocéntrico, los seres humanos: «ya no buscan en Dios, ni en la gracia, la fuerza para construir el orden para nuestra vida individual y colectiva» (Taylor, 2014,

al poder político constituido, lo cual no lo hace un factor esencialmente afín a la modernidad. En cambio, el ascetismo intramundano del calvinismo es activo y afín al proceso modernizador y por ello representa la corriente protestante en la que Weber decide centrar su atención» (Gil, 2019, p. 46). Asimismo, una cita de Weber que muestra este afán intervencionista es la siguiente «La Reforma no significa únicamente la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces actual del mismo por una forma diferente. Más aún: la sustitución de un poder extremadamente suave . . . por otro que habría de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa a toda conducta de la vida» (2019, p. 75).

14 Esa transformación, según Max Weber, de la sociedad sirve para glorificar a Dios: «El mundo está destinado para honrar a Dios, el cristiano elegido tampoco existe sino para aumentar la gloria de Dios en el mundo, realizando sus preceptos en la parte que le corresponde. Ahora bien, Dios quiere que los cristianos hagan obra social, puesto que quiere que la vida social se adapte en su estructura a sus preceptos y se organizó de modo que responda a aquel fin. El trabajo social calvinista se hace únicamente “*in majorem Dei gloriam*”. Y exactamente lo mismo ocurre con la ética profesional, que está al servicio de la vida intramundana de la colectividad» (2019, p. 154).

390). Por el contrario, en la época moderna, las fuerzas para evidenciar una vida disciplinada provienen de capacidades morales que están inscritas en la naturaleza humana. De este modo, se puede defender que el humanismo exclusivo pretendió inmanentizar la benevolencia, en el sentido que se atribuye que la facultad por la que los sujetos actúan bien con lo demás anida dentro de nosotros.

Por todo lo anterior, se puede aseverar que el humanismo moderno se inspiró en ciertos ideales de la tradición cristiana, especialmente de la Reforma, como la reordenación activa¹⁵, la benevolencia¹⁶ y el universalismo¹⁷. Con todo, desde otro punto de vista, el humanismo también rechazó fundamentalmente la creencia cristiana de otorgar trascendencia a la bienaventuranza —recuérdese el cuarto cambio antropocéntrico— y ciertas prácticas extravagantes como el ascetismo, el monacato y las profecías. Por tal razón, Taylor sugiere que en el mundo moderno el sucesor del ágape fue la benevolencia, aunque, desde la interpretación del humanismo, tal concepto se debía definir dentro de unos límites razonables y circunscribirse a la prosperidad mundana.

Conclusión

De manera general, se puede afirmar que el libro de Taylor que se ha comentado es una invitación a tomar conciencia de la importancia del cristianismo, especialmente el reformado, en la configuración de ideales que animaron la organización de las sociedades para que sean disciplinadas, productivas y se orienten al beneficio mutuo. Asimismo, aun cuando muchos de los países actuales intentan contener el impacto del cristianismo en la esfera pública y se declaran abiertamente seculares, debe recordarse que fue el mismo cristianismo el que ha contribuido a configurarlas y definir las. Por tal motivo, de alguna forma u otra, sigue presente dentro de ellas y probablemente no desaparezca. Es más, en el escenario poco plausible de que el cristianismo sucumba, aún quedarán muchos ideales que surgieron en sus fuentes y luego fueron secularizados. Como anota de manera atinada Hardy

15 Con este primer concepto Taylor hace referencia a que «la imagen moderna de la prosperidad humana incorpora una actitud activa e intervencionista tanto hacia la naturaleza como hacia la sociedad humana. Ambas deben ser reordenadas a la luz de la razón instrumental con el fin de que se ajusten a los propósitos humanos. Las teorías elaboradas sobre la sociedad humana la definen en términos instrumentales: es decir, existe para preservar la vida y la propiedad. La sociedad se entiende de manera funcional» (2014, p. 389).

16 Con este segundo concepto se hace alusión a que «de repente, sentimos la vocación de transformar nuestros círculos a solidaridad más estrecho para abrazar un abanico de personas más amplios, incluso toda la humanidad» (Taylor, 2014, p. 403).

17 El hecho que el humanismo haya asumido el universalismo, en el sentido de que acepta que para la reordenación de la sociedad se debe considerar el bien de todos nuestros congéneres, lo que se entendía por benevolencia, muestra ciertamente raíces cristianas: «Lo que siempre se ha subrayado en el ágape cristiano es su capacidad para llevarnos a traspasar las fronteras de toda solidaridad existente. El Buen Samaritano no estaba en modo alguno vinculado al hombre al que ayudó . . . Esa caridad activa que se asoma al otro lado de las fronteras de la comunidad puede situarse en el contexto de la comunidad superior de todos los hijos de Dios» (Taylor, 2014, p. 390).

Neumann, un asunto clave de las sociedades actuales es que se conservan muchos objetivos religiosos, pero sin su fundamento trascendente:

Los contenidos a los que la fe hacía referencia, como bienaventuranza, benevolencia, preocupación universal por los demás, orden y plenitud morales, pueden realizarse ahora sin que el contenido aluda a algo que lo trascienda y fundamente. El fundamento puede hallarse también aquí en lo terrenal. (2017, pp. 95-96)

Referencias

- Dante, A. (2000). *La divina comedia*. Editorial El Comerio.
- Egido, T. (2001). Introducción. En T. Egido (Ed.), *Lutero. Obras* (pp. 11-62) Ediciones Sígueme.
- Godfrey, R. (1998). Martín Lutero. En J. Woodbridge (Ed.), *Grandes líderes de la iglesia* (pp. 188-196). Editorial Vida.
- Lutero, M. (2001). Controversia sobre el valor de las indulgencias. Las 95 tesis. En Egido, T. (Ed.), *Lutero. Obras* (pp. 62-69). Ediciones Sígueme.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Editorial Trotta. <https://books.google.com.gt/books?id=N-Rq-HqxLOGUC&printsec=copyright#v=onepage&q&f=false>
- Neumann, H. (2017). Porosidad e impermeabilidad. La herencia de las subjetividades en la secularización y la modernidad. Impulsos a partir de Charles Taylor. En S. Lernes y M. Guisti (Ed.), *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas* (pp. 89-102). Fondo Editorial de la PUCP. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/174280/Postsecularizaci%C3%B3n.%20Nuevos%20escenarios%20del%20encuentro%20entre%20culturas.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Rodríguez, S. (2015). *Educación en laicidad. Revisando conceptos con Charles Taylor*. *ÉNDOXA: Series Filosóficas* (35), 207-230. https://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/10806/pdf_39
- Taylor, C. (2014). *La era secular. Tomo 1*. Editorial Gedisa.
- Taylor, C. (2014). ¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo? En E. Mendieta y J. VanAntwerpen (Ed.), *El poder de la religión en la esfera pública* (pp. 39-60). Editorial Trotta. <https://www.derechopenalenlared.com/libros/poder-de-la-religion-esfera-publica.pdf>
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.

RELIGION, DEMOCRACIA E INTERCULTURALIDAD*

Jorge Amadeo Quispe Cárdenas

Introducción

El presente trabajo, conformado por tres partes, pretende examinar algunos aspectos que consideramos claves para contribuir al debate en torno al problema religioso en el contexto actual. Así, en un primer momento se analizará cómo el fenómeno de la religión está intrínsecamente enlazado con los procesos de secularización, laicidad y laicismo, elementos a su vez vinculados con la forma de vida democrática, uno de cuyos componentes lo constituye, como sabemos, el espacio público. Se busca explicitar dichos rasgos del fenómeno religioso para plantear argumentos consistentes que aporten a la discusión en torno a la justificación del lugar que le corresponde a la religión en la forja de una democracia intercultural, que, concretizando valores como el de la tolerancia con límites, permita, por ejemplo, el desarrollo de una laicidad no solo multicultural sino sobre todo intercultural. En la segunda parte tratamos de desarrollar una argumentación que busque superar las limitaciones históricas de la filosofía práctica, carencia que impide la creación de condiciones para el pleno desarrollo de la convivencia humana como lo exige la época actual. Se trata, pues, de proponer algunas ideas para acceder a una renovada democracia que supere los defectos de los Estados nación modernos, signados por el rasgo de lo homogéneo. Creemos que dicha tarea no se puede llevar a cabo sin modificar la tabla axiológico-ética moderna que sobrevalora la dimensión racional. Siguiendo en este sentido la tesis de Victoria Camps, suscribimos la necesidad de incorporar a la dimensión de lo político una ética de los sentimientos.

Para finalizar, en la tercera parte de este artículo, abordaremos el problema de la conformación de un Estado Intercultural. Basada en una ética de la alteridad, la renovada democracia debe poseer dispositivos institucionales que garanticen el cumplimiento de principios democráticos inalienables inherentes a los Derechos Humanos —principios tales como la libertad de conciencia, el derecho a la igualdad de los ciudadanos—, pero que no se reduzcan a mera perspectiva occidental, liberal, sino que se vinculen y sean compatibles con otras formas culturales. De esta manera, el Estado forjado en nuevas formas de convivencia democráticas garantizará la diversidad, la diferencia; de tal forma que se reconocerá al «otro como otro». Entonces, al nuevo Estado le importará sobremanera el respeto, el cumplimiento de los derechos tanto del individuo, del singular, como de los sujetos colectivos. En este contexto, son relevantes valores como la autonomía y los derechos de la naturaleza.

* El presente capítulo es parte del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020).

1. Religión y secularización

Decía el viejo Hegel que cada época tiene su espíritu; así, hoy no se puede conocer la vitalidad de la dimensión espiritual de la vida. Es un rasgo que ha acompañado al fenómeno religioso en diversas formas y grados, tal como lo muestra el devenir histórico. En efecto, la religión no deja de presentar su impronta en nuestra época de globalización, signada esta, entre otros factores, por el denominado «choque» de civilizaciones y el fenómeno de la interculturalidad.

Los antecedentes de este nuevo marco mundial se remontan hasta el periodo del Renacimiento. Este fue un momento de cambio de paradigma respecto de los ámbitos antropológicos, gnoseológicos y ontológicos. En efecto, se constata la aparición del individuo autónomo, egoísta y pasional. Esto está aparejado con un nuevo criterio de verdad: la práctica. La naturaleza es percibida como un objeto que el hombre puede dominar a su criterio. En dicho periodo se inicia, como sabemos, el denominado proceso de secularización. Por estas razones, no carece de consistencia afirmar que dicho periodo, en muchos aspectos, prefigura la modernidad.

El proceso de secularización se hace más evidente en los ámbitos de la historia, la sociedad y la política, espacios en los cuales el *individuo* juega un rol activo en tanto puede construir sociedades y Estados como quien fabrica un artefacto; ello supone el conocimiento y principalmente aplicación de principios y leyes, tal como se aprecia, por ejemplo, en las obras de Maquiavelo y Hobbes.

En dicho contexto ocurre un enfrentamiento entre el poder religioso y el poder temporal emergente, basado este en la idea de ciencia naturalista. La religión entonces sufre cambios como el fenómeno del protestantismo, que postula una conexión más directa del individuo con la divinidad. Esta nueva concepción del mundo y de la vida implica un ascenso de jerarquía de uno de los valores más sentidos de la época moderna: la libertad.

Esta nueva imagen o visión del mundo genera cambios decisivos en la religión. En efecto, surge el denominado mito de la predestinación divina que se enlaza muy bien con el proceso de secularización. En este nuevo paradigma, el hombre es un individuo que accede a altos niveles de libertad. Dios aparece con la función de un «relojero», crea el mundo, lo pone en funcionamiento, y al hombre le dota de «semillas» como la razón y la libertad para que pueda convertirse en un semidiós o en una bestia. De esta forma, el individuo, como afirma Luis Villoro, es un «microcosmos» muy superior a las otras especies, pues ahora posee la libertad de hacerse a sí mismo, no está determinado, según la conocida noción de Pico de la Mirándola. Es un artífice que puede crear tanto un Estado como una segunda naturaleza. Esta nueva visión del mundo se expresa, como sabemos, en el Arte y la Ciencia, cuyos referentes paradigmáticos son Leonardo y Galileo. En efecto, aquí se sientan las

bases de la revolución científica moderna. Surge, por ejemplo, un nuevo criterio de verdad: la práctica. De esta forma, el conocimiento se demuestra creando artefactos o, al decir de Bacon, produciendo inventos para el dominio de la naturaleza.

Un rasgo distintivo de dicho periodo es el cambio de lugar, de posición de la divinidad. El Dios cristiano está ahora concebido en relación con el desarrollo del conocimiento. Ello, por cierto, es un antecedente de un problema clave abordado por Descartes: las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. Así pues, si Dios existe, entonces es posible la existencia y conocimiento del mundo; es así como se supera el solipsismo, es decir, esa especie de encierro del «yo» que significa Cogito, que es, por cierto, un obstáculo para el conocimiento y la investigación científica moderna.

La historia pone de manifiesto el avance sostenido, a partir de dicho periodo, del proceso de secularización. La Ilustración, con el énfasis en las virtudes absolutas de la razón, no hace sino profundizar y generalizar dicho fenómeno. Dentro del desarrollo de esa línea encontramos, como es sabido, las posiciones radicales tanto de Marx como la de Nietzsche, quienes realizan una valoración negativa de la religión. Esta secuencia histórica ha llevado a postular la tesis de una moral sin Dios o una religión sin Dios, y hasta un cristianismo ateo. Esto significa que se busca prescindir de la religión cristiana para conservar la esencia de la fe. En este sentido, nos parecen pertinentes los argumentos de Victoria Camps quien sostiene, por ejemplo, que el mensaje religioso sigue siendo necesario para consolidar una moral secularizada alejada de la trascendencia divina que se basa en la idea de que Dios ha dejado de ser el origen y fundamento de todo:

¿Qué conserva de religiosa una doctrina que se traduce en los derechos y deberes morales suscritos por la mayoría de las democracias actuales? La secularización es esto: la reducción de los preceptos cristianos, despojados de sus vestigios supramundanos, a un conjunto de derechos y deberes que son el sustrato imprescindible para la convivencia ciudadana. Nos quedan, como dice Rorty, la caridad o la solidaridad y la responsabilidad cívica. Pero la religión como tal ha dejado de ser necesaria. (Camps, 2014, p. 22)

Uno de los rasgos distintivos del proceso de secularización es, como sabemos, la separación definitiva entre el poder temporal y el poder religioso. Hoy es evidente la superación histórica de esa identidad, relación que en algún sentido condiciona la identidad entre Sociedad Civil y Estado, tal como aparece en Hobbes. Por ello, tiene sentido afirmar lo siguiente:

En líneas generales podemos afirmar que la religión ha desaparecido de nuestro mundo, aun cuando en él siguen existiendo iglesias y creyentes, que no es poco, pero no suficiente para proclamar sin más que la religión está viva

y ocupa el poder y el espacio que ocupó en otros tiempos. En Occidente, el poder organizacional y político, así como las orientaciones de la acción moral, son seculares. (Camps, 2014, p. 23)

Sin embargo, nos parece, que dicho juicio es relativo en tanto puede concebirse como correcto si lo aplicamos al ámbito del Occidente desarrollado, pero no necesariamente a otros contextos. Asimismo, puede ser válido desde la perspectiva del poder a nivel de Estado, pero no si consideramos que el poder se ejerce en múltiples niveles, tanto de lo público como de lo privado. De esta forma, por ejemplo, en nuestro medio constatamos que dicha fuerza se ejerce en el ámbito educativo tanto básico como superior, pues existen instituciones confesionales. También hallamos organizaciones políticas que representan a grupos religiosos muy activos cuyos miembros son eventualmente elegidos congresistas. De igual modo, comprobamos la participación de autoridades de la Iglesia Católica en el rol de mediadores políticos para que los candidatos a la presidencia acepten el compromiso de respetar un pacto ético democrático electoral. Asimismo, todos somos testigos de cómo es frecuente asistir en el espacio público democrático actual a debates acerca del aborto, de la eutanasia, de la violencia, de la crisis medioambiental; discusiones en las que aparecen enfrentadas las esferas de la política y de la religión; todo ello es un indicador de la energía vital de la religión que no acepta ser confinada al ámbito privado. Esto, si bien pone en cuestión la tesis de la secularización, no autoriza a: «... afirmar que se esté dando un “retorno de lo religioso”. Secularización y postsecularización coexisten sin que ni sociólogos ni filósofos puedan determinar cuándo y dónde acaba la una y empieza la otra.» (Gamper, 2014, p. 18)

Se puede sostener consistentemente que el fenómeno religioso persiste en tanto forma parte de las valoraciones que están ligadas a la naturaleza de la filosofía denominada espontánea, así como a la esencia humana que bien puede ser definida por lo simbólico: «Esa pervivencia de las tradiciones religiosas en forma de símbolos, procesiones y ritos es, ya por sí misma, una señal de que la secularización total no se ha logrado.» (Camps, 2014, p. 18)

Nos parece pertinente abordar de modo sucinto la problemática de delimitar qué se entiende por el significado de términos como secularización, laicidad y laicismo, pues las traducciones realizadas en varias lenguas no coinciden. Es menester desarrollar dicha tarea para evitar la ambigüedad y alcanzar la mayor precisión posible. Por ello consideramos apropiado presentar las diferencias que encuentra Garcimartín Montero respecto de dichas expresiones: «... la secularización es un proceso de desacralización, la laicidad un principio jurídico y de actuación política que implica prioritariamente la separación de la Iglesia y el Estado, y el laicismo una ideología que busca eliminar la religión del espacio público.» (Garcimartín, 2016, p. 53).

De la palabra secular se deriva la palabra secularización, términos que se encuentran en oposición a la dimensión de lo religioso o sagrado. La secularización es un proceso que, como ya anotamos, manifiesta de modo evidente sus primeros signos durante el Renacimiento. Como resultado de este desarrollo, la idea de Dios y de su lugar va cambiando, al igual que el lugar de lo sagrado, de lo religioso. En efecto, esto último es desplazado paulatinamente por las realidades terrenas. De tal forma, el componente religioso pasaría a la esfera de lo privado: «El elemento religioso quedaría relegado a la esfera privada, ya se trate de una privacidad individual –los temas religiosos pertenecen a la intimidad personal– o de una privacidad colectiva –las entidades religiosas son instituciones privadas sin relevancia o presencia institucional– en la esfera pública.» (Garcimartín, 2016, p. 53).

La secularización es, como ya anotamos, un proceso no acabado de eminente carácter social que depende de múltiples aspectos enmarcados en el contexto social, político, económico. El Renacimiento y la Ilustración fueron movimientos que forjaron el paradigma europeo occidental; sin embargo, no es correcto generalizar de modo absoluto pues todos sus rasgos no son exportables. Así, en Occidente la secularización es «... una forma neutra de referirse al proceso de descristianización de la sociedad... y que tiene su origen en la Ilustración; desde entonces, la religión deja de ser el factor esencial de cohesión social y política y la explicación última de las realidades terrenas.» (Garcimartín, 2016, p. 54)

Se puede argumentar de modo consistente que el fenómeno de la secularización es de naturaleza sociológica, mientras que el caso de la laicidad es de tipo político y jurídico. Los acontecimientos históricos nos muestran que no necesariamente las sociedades transitan de la secularización rumbo a la laicidad; así sucedió en el caso de los Estados Unidos, donde se adoptó la laicidad sin haber pasado por la secularización; sin embargo, puede darse lo inverso, como aconteció en los países nórdicos, contexto en el cual coexiste un elevado grado de secularización sin una ruptura entre el Estado y la Iglesia. Se comprueba, así, que los procesos sociales, históricos, culturales no son *homogéneos*, sino que dependen, en cierta medida, de su entorno particular. Esto, por cierto, es un argumento a favor de la filosofía de la interculturalidad que contiene, como se sabe, una fuerte carga ética.

La experiencia histórica muestra que los procesos de secularización y laicidad no necesariamente se dan de modo paralelo en la realidad, es decir, los hechos prueban que en algunos países ha existido la alternancia con respecto al rol dominante de uno de dichos procesos. También es coherente afirmar que dichos procesos se vinculan en tanto no hay una ruptura radical, intolerante o nihilista en relación con la aceptación de lo religioso. Este mundo cambia de lugar, pero sigue siendo una manera de vida razonable, aceptable para la convivencia en el mundo civil. Sin embargo, es menester subrayar que dicha compatibilidad no acontece en

el caso del laicismo, pues esta posición ideológica niega lo positivo de los valores religiosos y asume, así, una actitud de rechazo, de ruptura radical con relación a la dimensión de lo sagrado. Esta postura, aun reconociendo la existencia de claras coincidencias respecto de la separación entre la esfera religiosa y la esfera civil, va más allá de la secularización y la laicidad. De esa manera, se señala el diferente rol del Estado ante cada factor: «... en el caso de la secularización, observar y cuando sea necesario arbitrar; en el caso de la laicidad, regular; y en el laicismo, procurar activamente la desaparición de este elemento» (Garcimartin, 2016, p. 56).

Como podemos apreciar, el laicismo se presenta como una doctrina que, al postular una ideología de rechazo al elemento religioso, cae, nos parece, en un enfoque unilateral, fragmentario de la realidad: visión con rasgos evidentes de intolerancia y reñidos con la convivencia democrática de carácter intercultural. Su perspectiva no apuesta tan solo a desaparecer la religión del espacio público sino, a proscribirla de la existencia humana. En efecto, esta doctrina busca reemplazar la religión por un sistema de valores éticos comunes a toda la humanidad. Esta nueva filosofía de la vida sería afín a la ciencia; esta dará los fundamentos éticos a la idea de hacer el bien, no así la religión.

Consideramos que es menester llevar a cabo una crítica a la posición unilateral y excluyente del laicismo. Esa perspectiva tiene un perfil nihilista que no se condice con los aportes que personalidades reconocidas de las religiones de diversas culturas han producido en los ámbitos de la filosofía, del arte y de la ciencia; esto, por cierto, no impide condenar los excesos e infracciones de ciertas autoridades religiosas a la justicia y a la libertad, algunos de ellos reconocidos por las instituciones religiosas en nuestros días. Tal vez el valor positivo del fenómeno religioso está ya contenido, al menos embrionariamente, en la etimología del término: re-ligar; este significa unir, vincular espiritualmente a los seres humanos, sentido de la palabra que muy bien puede ser enlazado con las ideas o valores de fe, esperanza; sentimientos que son necesarios incorporar, como muchos pensadores han postulado, a los ámbitos, por ejemplo, de la política y de la ética. La dimensión de lo sagrado puede muy bien ser compatible, guardando los límites de la época, con formas de convivencia que configuren una democracia intercultural.

2. Religión y la ética de los sentimientos

El desarrollo de los acontecimientos en la época contemporánea pone en evidencia las carencias de la filosofía práctica para resolver los problemas más sentidos para la humanidad. En efecto, en el siglo XX se pone de manifiesto las limitaciones de algunas de las tesis centrales que surgen de la filosofía moderna, principalmente en el ámbito de la ética; dicho déficit tal vez ha sido una de las razones para el surgimiento de la filosofía posmoderna que, como sabemos, a modo de crítica, nos presenta el término «Metarrelato».

A este respecto, tratando de superar dichas carencias, nos parecen relevantes los argumentos de Victoria Camps, quien identifica nítidamente el problema a tratar. Se trata de presentar las deficiencias o la incapacidad de la ética para, por ejemplo, establecer límites a los avances de la genética y no poder articular una idea de «vida buena» de acuerdo a la época actual. Nos parece atinada la decisión de la autora citada al tomar como referente el juicio de Habermas, e iniciar el tratamiento serio de dicha problemática. A su entender, el filósofo alemán exige una autocrítica de la racionalidad filosófica para acceder a una fuerza motivadora que forje una conciencia que conduzca a la realización de acciones; ello es posible encontrar en la dimensión de lo religioso: «Tal vez haya aún algo que aprender de la religión ya que “las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana.”» (Camps, 2014, p. 23).

A juicio de Camps, lo rescatable de la religión no son los credos ni el aspecto dogmático, sino el sentimiento religioso. La historia lo muestra así, durante los siglos XIX y XX. Es el caso, por ejemplo, de John S. Mill quien reconoce en ella utilidad para la satisfacción personal, para la perfección del individuo y de la sociedad. Ese sentimiento es similar a la experiencia de liberación que acontece en la dimensión de la poesía, de la política, pero sobre todo nos hace comprender la naturaleza de la moralidad. Dicho sentimiento, además de poder satisfacer los ideales más trascendentales del hombre, permite «... entender los sentimientos que están en la base de la moralidad: los que permiten hacer compatible el bien común con la individualidad, el deber con la libertad de cada cual, fomentar la benevolencia y la generosidad...» (Camps, 2014, 25).

Mill desarrolla una teoría de los sentimientos en su trabajo «La utilidad de la religión», según la cual aquellos no son concebidos de acuerdo con la moralidad entendida como pura razón. Camps, citando a Mill, subraya la esencia de la religión: «La esencia de la religión es la dirección fuerte y sincera de las emociones y los deseos hacia un objeto ideal reconocido como la excelencia más alta, y como legítimamente superior a todos los objetos de deseos egoístas» (Camps, 2014, p. 25). Se pueden encontrar coincidencias entre la tesis de Mill y el positivismo de Comte. En efecto, este postula, como sabemos, la idea de «Religión de la humanidad», afín a las ideas de progreso y de ciencia positiva, pero distante de la concepción teológica cristiana pues no versa acerca de lo sobrenatural ni proclama la esperanza en la vida eterna. Existen dos razones para afirmar que dicha religión es superior a otras religiones: «... porque es desinteresada y porque no obliga a creer en nada irracional y contradictorio, como hacen las religiones que proclaman, por ejemplo, que Dios es bueno». (Camps, 2014, p. 25)

Otro referente tomado en consideración es el pragmatista William James, quien desde una perspectiva psicológica también resalta el aspecto sentimental de la religión subordinando su componente intelectual. Es así como la vida, el amor a la vida, es el significado o fin esencial de la religión y no la problemática de la existencia de Dios. En su obra «La variedad de la experiencia religiosa», James resalta el asunto de la Naturaleza Humana. Camps considera relevante su idea de que la religión son sentimientos, actos y experiencias de los individuos y que se hacen evidentes en su aprendizaje en relación con lo divino: «...la religión proporciona un sentido no instrumental a la existencia, es una forma de reacción total (no causal) a la vida, en la que preguntas intelectuales o la misma fe en Dios tienen un valor muy secundario porque una identidad abstracta ocupa su lugar.» (Camps, 2014, p.27).

Prosiguiendo con su línea de investigación, Camps examina y expone lo que, a su juicio, constituyen argumentos significativos en la filosofía de Henri Bergson desarrollados en la obra «La energía espiritual». En este trabajo se concibe al hombre como un individuo que posee la propiedad de «apertura al otro», una búsqueda espiritual que le conduce a la sabiduría, así como a la creatividad a adquirir el sentido de lo infinito. Hay una identidad entre espíritu y conciencia; esta viene a ser «evolución creadora» que está, a nuestro entender, en conexión con el espíritu pacifista. En efecto, dicha conciencia se constituye en clave para impedir la generación de conflictos bélicos: «...es “la ciencia sin conciencia” la que ha hecho posibles y ha propiciado las armas y la guerra. Por el contrario, “quien dice espíritu dice conciencia”, la conciencia es memoria y la memoria ayuda a anticipar el futuro». (Camps, 2014, p.27).

Existe, además, una relación esencial entre la conciencia y la moral: esta es concebida como un llamamiento a la conciencia, la cual requiere de los sentimientos pues no basta solo la razón para entender cómo así tenemos la obligación moral de cumplir con el deber de realizar el bien y abandonar los intereses egoístas o personales:

Al igual que la religión que tiene dos fuentes: una estática y fabuladora o mítica, y otra dinámica y mística, la moral no procede solo de la razón, sino de la emoción y del sentimiento. Ello explica que la justicia se ve ampliada por la caridad y que esta se convierte en justicia. (Camps, 2014, p.27)

En el párrafo citado nos parece hallar coincidencias con la concepción ética de Sócrates, la que se basa, según se sabe, en su idea de sabiduría, como veremos a continuación.

Consideramos que la argumentación de Bergson es consistente y pertinente en tanto contribuye al debate necesario y serio con miras a la superación de la crisis en los ámbitos de la ética y la política contemporánea; crisis que, por cierto,

tiene sus raíces en la modernidad, cambio epocal que trajo consigo la denominada razón instrumental. Se trata, entonces, de abandonar un enfoque unilateral y fragmentario que ha conducido a la exclusión de los que asumen paradigmas éticos y gnoseológicos diferentes. La crisis de valores es hoy más profunda y se ha generalizado; ello se debe, entre otras razones, a esta especie de reduccionismo criticado por Bergson que se caracteriza por circunscribir la moral solo a la dimensión racional, proscribiendo el ámbito de las emociones y los sentimientos. Por ello, hoy se requiere, más que nunca, una ética de los sentimientos que supere el déficit axiológico que proviene de la tradición antigua expresada, por ejemplo, en contradicciones tal como aparecen en el racionalismo de Aristóteles, quien, a la vez, como sabemos, valora positivamente la felicidad y la esclavitud. El racionalismo moderno y la Ilustración, en términos generales, acusan también dicha carencia. En efecto, este déficit de voluntad se pone de manifiesto en la ética formal kantiana. Y es que en nuestra época constatamos con mayor evidencia que la razón por sí misma no genera la transformación del sujeto; las luces de respuesta de solución a tal problemática provienen también de la tradición occidental. En tal sentido, se requiere del misticismo de filósofos como Sócrates, cuya ética busca no la mera transformación sino la *conversión* del individuo; tarea para la cual no basta la mera razón, lo cual significa que la moral no solo es racional, sino que tiene como base a los sentimientos. En este sentido, se requiere, nos parece, de una correcta interpretación de frases como «Nadie comete el mal voluntariamente, sino por ignorancia», máxima que supone una idea de sabiduría que no se identifica con la mera inteligencia. El actuar negligente, opuesto a la virtud, es el vicio; este es un enfoque fragmentario, unilateral del sentido de la vida, de la realidad, y se ciñe a la mera razón que se condice con la frase conocida «Todos lo sabemos, pero también todos lo olvidamos». Sabiduría es *ver* lo que existe como un *todo*, todo tiene que ver, es *unidad*; de esta mirada multilateral se puede colegir el denominado «conócete a ti mismo», que es una exigencia de autenticidad, rasgo de una filosofía de vida desalienante, no meramente intelectual, cuyo antecedente muy bien se puede hallar en Heráclito.

La perspectiva especulativa, unilateral, inherente al déficit ético, se ha constituido en nuestra época en una limitación muy seria que históricamente ha afectado a las instituciones, entre ellas a las religiosas y a las políticas, las cuales han sido conducidas a crisis muy profundas cuyas manifestaciones podemos ver ahora mismo: por ejemplo, la corrupción normalizada y los Estados violadores de los Derechos Humanos. Asimismo, en el ámbito religioso, los casos de abuso sexual, son delitos que han generado el abandono de dichas confesiones por parte de una cantidad significativa de fieles. Estos sucesos, en alguna medida, le dan sentido a la frase que algunos pensadores suscriben: «quien pertenece a una religión deja de ser religioso».

Por dichas razones, hace bien, en nuestra opinión, Victoria Camps al resaltar ese doble origen de la moral: la razón y el sentimiento. Se subraya así, por ejemplo, el misticismo que, a juicio de Bergson, genera una unión espiritual entre los seres humanos; este aspecto es esencial en la ética de Sócrates:

La misión de Sócrates es mística, sobrepasa la razón. Muchos preceptos evangélicos resultan paradójicos e incluso contradictorios: poner la otra mejilla parece ir contra la justicia; si la riqueza es un mal no habría que hacerla llegar a los pobres. Pero es que el objetivo de esas máximas – dice Bergson – no es otro que «producir un estado de espíritu», la apertura del alma a la espiritualidad: bienaventurado el pobre de espíritu. Nada que ver con la moral materializada y aprisionada en doctrinas y fórmulas. (Camps, 2014, p. 28)

Resulta muy interesante considerar, además, la argumentación de Bertrand Russell en tanto destaca por su temperamento religioso. Según este autor, lo característico de la naturaleza humana, no son tanto los credos ni los dogmas sino la religión y la idea de vida espiritual. El sentido de la religión, signada por el misticismo, está esencialmente enlazado con su idea respecto del valor de la filosofía: los bienes del espíritu. A diferencia de la ciencia que logra la certeza fáctica, la filosofía es una reflexión crítica acerca de los valores como la justicia, la libertad. Busca liberarnos del espíritu dogmático, para reconocer la unidad del hombre con el universo, con lo infinito. De igual manera, la religión es una apertura del *yo* en una auténtica unidad con el universo; en este vínculo esencial destaca también la idea de infinito:

Puede que no sea la fe, sino el sentimiento lo que hace a la religión, el sentimiento de infinito, el sentir altruista, la liberación de deseos y pequeñas pasiones, afirma en «*The Essence of Religion*» tras descartar que lo esencial de la religión sea una doctrina. (Camps, 2014, pp. 28-29)

Como podemos apreciar, los filósofos citados por Camps coinciden en afirmar que el sentimiento espiritual no necesita de los credos ni de las creencias que nutren a las diversas religiones. La vida espiritual y la búsqueda de trascendencia, afirma, son esenciales en el ser humano, aspectos vinculados a la dimensión de la moral:

...destacan unos rasgos comunes que tal vez podemos resumir en la idea de apertura de la mente, del alma o de la conciencia, como queramos llamarla, hacia algo que «alarga» su yo y lo mueve a salir de sí mismo e integrarse en un todo que lo desborda. Esa es la vida espiritual, mística en ocasiones, que se encuentra en la experiencia religiosa y se proyecta en una exigencia moral. (Camps, 2014, p. 29)

Así, pues, se nos presenta la idea, la cual suscribimos, de que la vida espiritual no es exclusiva de la religión; esa parte esencial de la religión, concebida como

energía espiritual del ser humano, se relaciona con la necesidad de trascender lo inmediato en tanto el hombre se reconoce como un ser finito, lo cual explica su incesante búsqueda por dotar de sentido a la vida.

Se puede sostener de modo consistente que esa necesidad de trascendencia también acontece en otros ámbitos de la vida, como la historia y la política. De esa manera, por ejemplo, sabemos que en el contexto de la sociedad griega antigua se buscó la trascendencia para superar la finitud, la mortalidad del hombre, frente a la inmortalidad de la naturaleza y de los dioses. Esto explica, de alguna manera, la obra de Heródoto, quien asume la tarea de describir los acontecimientos históricos relevantes de su época para que nunca fueran olvidados por las generaciones futuras. Esta búsqueda de trascendencia también es puesta de relieve por el gran ensayista José Carlos Mariátegui en tanto sostiene la importancia de la categoría del *Mito* en la comprensión del sentido de la historia, en la capacidad movilizadora de los pueblos. A partir de la mencionada tesis, se puede colegir su afirmación de que el hombre es un ser metafísico, pues ni la razón ni la ciencia, afirma, pueden satisfacer su inmensa necesidad de infinito.

La visión histórica de los acontecimientos nos muestra el papel positivo de la secularización frente a la zozobra de la vida contingente y finita; así se logra liberar a la religión de la creencia en el más allá y en la existencia de un ser superior. Con el objetivo de justificar los argumentos desarrollados, Camps nos presenta un elemento clave de su propuesta al afirmar que, si bien la secularización superó los vacíos de la relación tradicional, trajo consigo una ética autónoma *limitada*; ello se debió, creemos, al predominio del antropocentrismo y al excesivo racionalismo:

De algún modo, puede decirse que la secularización de la religión nos deja con la ética a secas, la ética ETSI DEUS NON DARETUR de Bonhoeffer. Pero la afirmación convence a medias, pues esa ética, que es autónoma y debe sustentarse a sí misma, adolece de la fuerza necesaria para doblegar la voluntad hacia el bien y para satisfacer el ansia de sentido que acompaña la existencia humana. ¿Es esa fuerza perdida la que cabe recuperar volviendo a la religión? (Camps, 2014, p. 30)

Resulta también muy interesante y esclarecedora la referencia de Camps al teólogo Paul Tillich, quien sostiene que se ha perdido la dimensión de profundidad que representaba la religión; sin embargo, dicha dimensión expresada en la pregunta por el sentido de la vida se manifiesta en otras dimensiones del espíritu creativo del ser humano como son el arte, la política y la filosofía. Afirma que en dichos ámbitos se identifican claramente la pregunta por el sentido de la vida con el sentimiento religioso; debido a su endogamia, la religión ha renunciado a abrir al hombre hacia lo que está más allá de la Historia: «Ahora—reconoce el teólogo—solo nos quedan la ética, la actividad creativa y el compromiso político. En la sociedad secular no queda más esperanza que la intrahistórica». (Camps, 2014, p. 31)

No obstante, aquí es menester subrayar que dicha esperanza no es compatible con la fe en un Dios trascendente ni con la idea de inmortalidad del alma tal como aparecen, por ejemplo, en la filosofía kantiana. Se trata entonces, afirma Camps, de unir a la ética la idea de *esperanza*. Esta se basará en una trascendencia intramundana para que la ética adquiriera un sólido fundamento y sentido. En un párrafo que consideramos decisivo para la justificación lógica de su argumentación, nos dice:

Pues ¿qué sentido tiene creer en la posibilidad de un mundo mejor y más justo si nada nos garantiza su realización? Esa sería, pienso, la dimensión perdida que lamenta Tillich. Una esperanza intrahistórica cerraría el círculo de la ética, una ética laica sustentada en su propia autonomía, no acierta a cerrar. (Camps, 2014, p. 32)

Uno de los argumentos centrales de Camps consiste en postular la posibilidad de rescatar para la ética, desde la experiencia religiosa, el valor de sed de justicia de las bienaventuranzas; pero no en el sentido ultramundano, sino terrenal. Nos parece consistente su propuesta en tanto pone de manifiesto la capacidad de asimilación inherente a todo proceso de investigación, tarea en la cual son relevantes la adopción y adaptación de ideas o conceptos a la nueva realidad, esto es, a la solución de nuevos problemas de nuestro tiempo:

Llamar bienaventurados a los pobres, a los mansos y a los que sufren a cuenta de un reino de los cielos y de un consuelo que no es de este mundo, en estos momentos de penuria económica y de grandes desigualdades, no puede ser entendido sino como una forma de escapar a las exigencias más auténticas de una ética que proclama la dignidad humana y el derecho a la igualdad. (Camps, 2014, p. 34)

Poniendo de manifiesto dichas capacidades, adecuándolas, como diría Hegel, al «espíritu de la época» actual, Camps nos propone recuperar los elementos válidos del ámbito de la religión puestos de relieve por la serie de filósofos citados en su artículo. Así afirma que la vuelta a la religión en el mundo secularizado viene a significar una energía espiritual profunda que aflora en los análisis lúcidos de la historia y en compromisos éticos y políticos; de esa forma se logra infundir en la conciencia del hombre «... una energía o un sentido que le obliga a salir de sí mismo, a unirse a otros e incluso a fundirse con el universo, algo que es difícil de encontrar en otro tipo de manifestaciones culturales». (Camps, 2014, p. 35)

Como ya afirmamos, la autora citada nos presenta a la religión como «experiencia espiritual» que infunde una energía que determina al hombre como un ser metafísico en tanto lo impulsa a trascender, a unirse con otros y con lo infinito. Esta tesis, creemos, logra confirmarse, por ejemplo, en la dimensión de la poesía, si consideramos la obra de César Vallejo, el poeta peruano más representativo.

En opinión de Camps, la secularización no ha eliminado la «sed de justicia» de las bienaventuranzas, pero esta necesidad de volver a la religión no tiene como causa la búsqueda del fundamento de la obligación moral, sino de la realización *práctica* de la justicia, la cual debe ser saciada, pero no de modo definitivo en la sociedad real y en la historia. Lo que caracteriza entonces a la condición humana es esa exigencia de más justicia terrenal: «Si el imperativo de la justicia necesita la religión no es para legitimarlo, sino para darle cumplimiento... Puesto que no nos satisface que la sociedad tenga lugar más allá de la historia, necesitamos alimentar la esperanza en una sociedad más acá de la historia». (Camps, 2014, p.39).

A modo de consideración final, nos parece constatar la existencia de coincidencias entre la tesis de Camps respecto de la búsqueda de «sed de justicia» terrenal con la postulación de la opción por los pobres sustentada por la Teología de la Liberación, cuyo ideólogo más reconocido es el padre Gustavo Gutiérrez, teología que considera la aplicación del método marxista en el análisis económico y social. Esto, a su vez, guarda relación con la crítica radical que Marx hace al capitalismo, crítica que se expresa en la teoría de la alienación que, por cierto, tiene varias formas, entre ellas, la religiosa. No deja de tener coherencia afirmar que tanto la crítica de Marx como la de Nietzsche a la religión, exigiendo un «sentido de la tierra», deben haber influido en la nueva interpretación de los evangelios con relación a la justicia terrenal.

También podemos discrepar con respecto a la argumentación que descalifica la fe, la creencia en un Dios inmortal. En efecto, los acontecimientos actuales muestran que dicha fe no ha sido superada históricamente, por lo menos en nuestro contexto latinoamericano. De esta forma, nos hallamos con evidencias de la presencia muy activa de instituciones religiosas en la búsqueda de solución a los problemas, conflictos sociales y políticos recientes en países con Estados laicos como son el Ecuador o el Perú. Ello es, pues, prueba de un reconocimiento de credibilidad, de autoridad moral en la sociedad contemporánea. Esto puede y debe ser analizado y explicado dentro del contexto de la Filosofía de la Interculturalidad.

3. La era postsecular y la interculturalidad

En nuestra época podemos constatar que las predicciones de filósofos claves para entender la modernidad, como son los casos de Nietzsche y Marx, con relación a la superación del fenómeno religioso, no se han cumplido. También se puede afirmar que no se puede concebir la modernidad sin la religión. Hegel, por ejemplo, sostenía que las ideas de libertad de elección del individuo son inherentes a la religión. Dicha periodización fue caracterizada por el filósofo alemán de esta manera: «sin la Reforma es impensable el proceso de las categorías cardinales de la modernidad, en particular, la idea de la autodeterminación individual y de la

libertad como libre elección» (Marramao, 2014, p. 41). Es menester indicar que dicho proceso también fue descrito, como se sabe, por Max Weber con su tesis del «desencantamiento del mundo». Pero hoy se puede reconocer que el mundo vuelve a la religión; sin embargo, siguiendo la figura hegeliana, si «cada época tiene su espíritu», entonces no se trata de un mero retorno. En efecto, en la globalización contemporánea se presentan nuevas dinámicas, tal como lo muestran, por ejemplo, los estudios pos-coloniales: sus autores cuestionan que la idea del desencanto del mundo sea una medida del proceso de secularización. En este sentido, resulta interesante la tesis de Marramao:

... la transición de la modernidad-nación a la modernidad-mundo se acompaña con antiguas y nuevas formas de re-encantamiento del mundo. Se trata de un re-encantamiento que no se aplica solo a las civilizaciones «otras», a culturas extra-occidentales, sino que también invierte las tendencias comunitarias o formas de identificación simbólica presentes en los países occidentales. (Marramao, 2014, p. 41)

Es consistente entonces sostener que la fase actual, como algunos han afirmado, no se puede identificar con el mero retorno de la religión. Un hito histórico como fueron los sucesos del 11 de septiembre en Estados Unidos describe dramáticamente los rasgos de la nueva época. Dichos acontecimientos han dado lugar a la formulación de interesantes tesis que pretenden dar respuesta a las nuevas formas de crisis y de conflicto que genera altos niveles de incertidumbre respecto de la identidad colectiva. Los términos religión/identidad explican lo postsecular: «Esta hendíadis es para mí la clave más eficaz para entrar en el corazón del fenómeno de lo postsecular...lo postsecular no debe interpretarse en ningún caso en términos de des-secularización» (Marramao, 2014, 43).

Durante el siglo XX, la secularización se presenta con efectos paradójicos; es así como las religiones se convierten en sustitutos ideológicos de las ideologías del siglo XX. Se muestra, además, una identidad relacional y comunitaria que es una relación de afinidad entre individuos singulares que se reconocen como pertenecientes a una comunidad de fe; la religión aparece compensando el vacío dejado por los «metarrelatos».

No se deja de tener razón cuando se nos describe el siglo XXI como una época caracterizada por confusiones con respecto a los niveles de la ética y la religión. Ambas esferas no pueden estar al mismo nivel. Ello, afirma Marramao, sería causa de las conductas intransigentes: «ahora tenemos un fenómeno de “indiferenciación” de niveles distintos que da lugar a un deseo de imponer marcos normativos intransigentes, con una separación entre unos y los otros (siguiendo una operación típica de la lógica de la identidad)» (Marramao, 2014, p. 46).

También se pueden constatar confusiones respecto de la relación entre las religiones y las culturas. Ello se pone de manifiesto en la tesis de Huntington sobre el choque de civilizaciones. En efecto, dicho autor no reconoce la diferencia sino el predominio de lo homogéneo que violenta la realidad; en este sentido consideramos acertado el siguiente juicio:

Si tomamos lo que Huntington llama «la civilización islámica», constatamos que no es posible superponer un mapa cultural homogéneo a la variedad de los contactos culturales existentes en ese ámbito. Huntington confunde religiones y culturas: el islam senegalés no es igual que el islam de Bosnia, Malasia o Turquía. Huntington hace coincidir completamente la civilización árabe con la religión islámica. (Marramao, 2014, p. 46)

Como podemos notar, aquí nos hallamos con coincidencias entre dicha crítica y la crítica radical que lleva a cabo, por ejemplo, Raúl Fornet-Betancourt a la filosofía latinoamericana, debido a lo que él considera un déficit de interculturalidad, carencia que tiene su causa en el predominio del Estado homogéneo. Asimismo, nos recuerda el análisis crítico que a su vez realiza Luis Villoro sobre tal problemática.

Una de las preocupaciones centrales de nuestra época lo constituye, como sabemos, el vínculo entre las religiones y el fundamentalismo; son constantes los conflictos de carácter étnico, cultural y religioso que vulneran de modo sistemático los Derechos Humanos. Una respuesta, en nuestra opinión acertada, acerca del origen de tal fenómeno se hallaría en uno de los «artefactos» más logrados de la modernidad: el Estado nación (homogéneo). Sobre el punto, nos parece correcto afirmar que la nación es la primera comunidad que simboliza la modernidad, uno de cuyos productos es el «capitalismo impreso» que comunica e identifica ideológicamente a una comunidad de sujetos distanciados físicamente: «Este mecanismo se repite a la perfección en el fundamentalismo de hoy, en el multiverso generado por el poder comunicativo de las tecnologías digitales». (Marramao, 2014, 47)

Tiene pleno sentido sostener que los conflictos en la esfera pública en la era de la globalización son los conflictos de *identidad*. De esa manera se puede generar violencia y terrorismo cuando se exacerbaban conflictos en relación con el reconocimiento y la redistribución de la riqueza. Es pertinente dar salidas adecuadas para superar las limitaciones que son producto de la desconexión entre identidad y violencia, pues bloquean la forja de una democracia global que ejerza una cultura de gobernanza global que garantice el cumplimiento de los Derechos Humanos. La realización de dicho objetivo requiere, por ejemplo, la materialización de una *identidad relacional*: «Podemos desactivar el temporizador de la bomba contenida en la obsesión con la autorreferencia solo si somos capaces de poner de relieve el carácter relacional y pluriversal de cada identidad» (Marramao, 2014, p.48).

En nuestra opinión, dice bien Marramao al considerar que es menester la superación de los modelos que han predominado en la modernidad occidental: el de la inclusión asimilacionista republicana y el multicultural. Se trata entonces de adscribir lo universal al régimen de lo múltiple y de la diferencia, y así poder reconocer al «otro» como «otro», como ser autónomo y legítimo. Ello es, por cierto, muy afín a una ética de la interculturalidad que busca, según nuestro entender, superar la contradicción que consiste en la no correspondencia entre la forma y el contenido. Es una mirada «que debe ir acompañada de la capacidad de entrever en los otros una perspectiva autónoma y original de universalización». (Marramao, 2014, p. 49)

Resultan también interesantes los argumentos de objeción a la vertiente liberal representada por John Rawls, pues no parten de la realidad del mestizaje y asumen por ello una idea de democracia abstracta, superficial, reñida con la democracia intracultural que implica concebir a un individuo cuya esencia no solo es relacional externa sino también plural interna: «La pluralidad no es solamente un INFRA, sino también intracultural ... no solo intersubjetiva sino intrasubjetiva, no solo entre identidades sino interna a la constitución simbólica de cada identidad, bien sea individual o colectiva». (Marramao, 2014, p. 50)

Resultan significativas las propuestas de nuestro autor si consideramos su perspectiva holística, universalista, pero sustentada en la diferencia como clave en la solución a la exclusión que conduce a los conflictos. Mostrando una visión dialéctica de la realidad, esta lleva a cabo una síntesis de opuestos necesaria para salir del entrapamiento histórico; sus análisis le conducen a proponer la figura del *cosmopolismo de la diferencia*, concebido de la siguiente forma:

... como una salida del paralizante dilema teórico y político entre universalismo de identidad (postulado de las concepciones de ciudadanía por asimilación) y diferencialismo antiuniversalista (postulado de las versiones fuertes del multiculturalismo)... Apuntan en esta misma dirección algunos importantes estudios multidisciplinares, los cuales, aprovechando la sinergia entre el derecho comparado y la antropología cultural, delinean los posibles códigos de una democracia intercultural basada en un derecho multipolar y «mestizo». (Marramao, 2014, p. 50)

A nuestro entender, la idea de Democracia Intercultural, sustentada en la dimensión de lo mestizo, le hace perder cierta consistencia. Si bien el autor postula la aceptación del mestizaje cultural e institucional, pues existe como fuerza inercial, como «tendencias subterráneas», esto es analizar solo, nos parece, una parte de la realidad, la dimensión que podemos denominar constativa, descriptiva del ser. En efecto, consideramos que una reflexión profunda del problema debe basarse también en la dimensión prescriptiva, en el *deber ser*, ámbito del ejercicio de la libertad,

predominio de los valores éticos. Esto implica el derecho real de los sujetos individuales y colectivos al reconocimiento de su *autonomía*. Sabemos, por ejemplo, que las sociedades autóctonas, originales, poseen una riqueza de tradiciones expresada en una variedad de valores únicos, singulares, que se resisten a desaparecer ante la fuerza excluyente de la racionalidad moderna. Con el predominio del mestizaje se correría el riesgo de perder esa riqueza invaluable que son los valores culturales. Eso es lo que está ocurriendo, como es conocido, con el idioma quechua en nuestro país.

Me temo que abogar por una salida basada en el mestizaje es una posición unilateral, y no abona a favor de la ruptura con el enfoque impositivo y excluyente que caracteriza a las sociedades cerradas. El mestizaje es una esfera más que no creemos sea pertinente universalizar. En este sentido, sostener que el mestizaje lleva a la solución de los conflictos no resiste las pruebas irrefutables que nos da la historia en nuestro contexto. A este respecto, recuérdese la tesis del filósofo mexicano Leopoldo Zea, quien proponía también el mestizaje como solución al problema de la identidad latinoamericana; dicha idea fue cuestionada en los hechos por el movimiento indígena zapatista de Chiapas que exigía justicia y autonomía.

Sin embargo, no podemos estar en desacuerdo con otros juicios que sustenta Marramao. Así, nos parece razonable reconocer que nos hallamos en un momento histórico de ruptura, de un *kairos*. Ese es un periodo de búsqueda de nuevas rutas que trasciendan las formas de vida de las sociedades cerradas y homogéneas: «. . . en la dirección, justamente, de una política de la traducción y de un universalismo de la diferencia». (Marramao, 2014, p. 54)

Asimismo, consideramos pertinentes sus críticas al racionalismo y al liberalismo occidental en tanto son forjadores de una tradición que, en cierta medida, es la base del déficit en los ámbitos de la política y la ética que impide una solución a los problemas de nuestro tiempo. Así, coincidiendo con Victoria Camps, pero discrepando de Habermas, nos dice:

No creo que la tradición del racionalismo moderno-inclusive tal como fue elaborado en Occidente, en su forma más noble: el universalismo ético kantiano, por un lado, el garantismo jurídico por el otro- sea autosuficiente y tenga la capacidad de encontrar por sí solo una solución a los conflictos de nuestro tiempo y de contribuir a construir una «república cosmopolita». (Marramao, 2014, p. 51)

Tal vez las limitaciones de la ética kantiana se explican también por la sobredimensión de la forma (el a priori) con relación al contenido (lo empírico); dicha debilidad se puso de manifiesto, como sostiene Hegel, cuando la Revolución francesa estalló. Ello explicaría, parcialmente, los excesos cometidos por los jacobinos, actos reñidos con valores como la tolerancia y opuesta a una ética de los sentimientos.

Nos encontramos, además, con afirmaciones juiciosas, consistentes, en tanto nos dice que la obsesión por lo *unívoco* ha llevado a la intolerancia totalitaria como aconteció en la segunda guerra mundial. La nueva democracia, afirma, exige también una nueva idea del hombre; este debe ser concebido como un individuo cuya esencia es la *singularidad*, la cual debe estar unida a una verdadera representatividad. Así, nos presenta un problema clásico de la filosofía política planteado por Rousseau, quien, como se sabe, cuestiona la idea de democracia representativa propuesta por Locke; al respecto nos dice:

En ningún caso podemos olvidar que la primera diferencia es la diferencia del individuo, que el primer y fundamental derecho es el derecho a la singularidad...es necesario poner atención, al relacionarnos con los otros, en considerar que ellos sean efectivamente «representados» por aquellos que se proponen como representantes por «autoinvestidura». (Marramao, 2014, p. 53)

Esto último, evidentemente, nos recuerda las crisis casi permanentes que se presentan en nuestras débiles democracias al elegir representantes que dejan mucho que desear con relación al cumplimiento de sus promesas electorales.

Ello pone de manifiesto que, en la situación global, es menester cumplir con nuevas tareas. Marramao nos propone claramente la nueva actitud que debe identificar a la verdadera relación intercultural, a fin de lograr el reconocimiento del «otro como otro», en su diferencia; estos elementos están atados indisolublemente a la idea de una auténtica *autonomía*. Ello requiere pasar, afirma, del método *de la comparación a la política de la traducción*: «Deberíamos ser capaces de detectar en las otras culturas, principios, valores y criterios normativos igualmente válidos, aunque definidos diversamente de los nuestros, sin ceder a la tentación de superponerles nuestras definiciones». (Marramao, 2014, p. 54)

A modo de consideración final, creemos pertinente, a pesar de algunas propuestas discutibles, valorar los méritos de su argumentación a favor de la interculturalidad.

Así, por ejemplo, son interesantes sus propuestas para superar la *obsesión por lo unívoco*, causa de múltiples conflictos; para ello es menester construir una nueva casa de lo universal que se edificará con la participación de *todos*, sin exclusiones. En este sentido, podemos colegir de modo consistente que su postulación de una democracia intercultural es perfectamente compatible con una ética de los sentimientos que, como también lo afirma Camps, supere las carencias de la ética formal centrada predominantemente en los procedimientos. Nos parece razonable suscribir la idea de una nueva política articulada a partir de la *experiencia del dolor*; ello significa que deberíamos concebir una democracia como una comunidad «de los sin-comunidad, cuyos principios constitutivos proceden directamente de la

prioridad normativa del dolor o, adoptando la fórmula de una teología política al revés, desde la AUTORIDAD DE AQUELLAS Y AQUELLOS QUE SUFREN». (Marramao, 2014, p. 54)

Esta concepción intercultural, como ya afirmamos, no es distante de perspectivas como las de Luis Villoro, quien propone la idea de «Figura del Mundo», signada con el valor de la esperanza. En la sociedad intercultural futura, el hombre logra captar un nuevo sentido por el cual se proyectaría hacia lo «otro de sí» y le permitiría reconocerse como un ser integrado en la *totalidad* que comprende una vivencia auténtica de valores como la justicia y el amor. Una comunión con la naturaleza, la comunidad y el cosmos, y que también abarca la dimensión de la religión, la cual expresará «no lo Sagrado ajeno al hombre, instrumento de las religiones positivas, máscara de opresiones, sino lo Sagrado en el interior de cada hombre y de cada cosa, que se manifiesta en el esplendor y en la unidad del todo» (Villoro, 1992, pp. 118-119).

En este punto es menester reconocer que existe, desde algunas instituciones religiosas, una preocupación por la problemática intercultural e interreligiosa; ello, se afirma, es un proceso de aprendizaje y creatividad mutuo, pero cuidando de no caer en el eurocentrismo y la pérdida de identidad de las comunidades o pueblos indígenas. Aquí es clave, como es lógico, el *diálogo* intercultural, y se pueden también hallar argumentos a favor de los derechos a la *identidad y autonomía*: «El proceso presenta el reto de estar atento a evitar en la relación e interacción con los otros lo que causa daño porque de una u otra forma diluye o elimina lo que es diferente y parece extraño en la perspectiva de la propia cultura o creencia» (Weiler, 2017, p. 184).

Conclusiones

El proceso de la secularización se inicia en el periodo del Renacimiento y se profundiza y generaliza durante la Ilustración. Estas son bases de desarrollo tanto de la ciencia moderna como de una ética racionalista, autónoma.

En la globalización dicho proceso esta inacabado, pero la religión pasa a cumplir otro rol, ya no ligada al poder político sino al ámbito de la sociedad civil. Esto genera una fuerza de opinión que se sustenta en una ética basada en la espiritualidad de la vida.

La secularización, laicidad y laicismo coinciden en afirmar la separación entre las esferas de lo civil y lo religioso. El laicismo asume una posición excluyente con relación al elemento religioso pues lo proscribde de la existencia humana. Esto se constituye, así, en una doctrina poco compatible con las formas de convivencia que caracterizan a una sociedad democrática intercultural.

La crisis de la ética autónoma puede ser superada con una ética de los sentimientos, la cual se identifica con el sentimiento religioso. En la época actual, el sentimiento religioso no se reduce a las tesis tradicionales de la fe en la vida en el más allá, ni a la existencia de un ser superior. El sentimiento religioso se constituye en la base de la moralidad; es energía espiritual que conduce al hombre hacia la búsqueda de trascendencia tal como acontece en las esferas de la ética, la poesía y la política. La religión debe ser admitida en el espacio público en tanto es compatible con la realización práctica de la justicia, la cual debe cumplirse en la sociedad y en la historia real.

En la era de la globalización, lo postsecular no debe interpretarse como des-secularización. Asimismo, los conflictos se explican y se resuelven considerando la relación entre religión e identidad. La democracia formal, ligada a la ética autónoma, surge del predominio del Estado nación homogéneo. La democracia intercultural debe concretizar valores como la tolerancia, la autonomía del individuo singular y social. Son compatibles las éticas de la interculturalidad y de los sentimientos.

Referencias

- Camps, V. (2014). La secularización inacabada. En D. Gamper, (Ed.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y Democracia* (pp. 21-39). Trotta.
- Gamper, D. (ed.) (2014) *La fe en la ciudad secular. Laicidad y Democracia*. Trotta.
- Garcimartín, M. (2016). *La religión en el espacio público*. Aranzadi.
- Marramao, G. (2014). El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad. En D. Gamper (Ed.). *La fe en la ciudad. Laicidad y democracia* (pp. 41-55). Trotta.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno*. Fondo de Cultura Económica.
- Weiler, B. (2017). Experiencias religiosas: ¿fermento para el diálogo entre culturas? Reflexiones con los pueblos originarios awajún y wampis. En S. Lerner y M. Giusti, (2017). *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas* (pp. 179-197). PUCP.

FORMACIÓN DE CIUDADANOS CRÍTICOS EN ENTORNOS SECULARES*

Vladimir Sosa Sánchez

Introducción

En el presente trabajo, abordaré esa transición que significa pasar de la teoría a la práctica con relación al pensamiento crítico dentro de la educación filosófica, dado que ello constituye una impronta en el desarrollo de la ciudadanía. Es verdad que necesitamos ciudadanos que respondan a los nuevos desafíos que la sociedad actual plantea, ciudadanos éticos y comprometidos con su realidad. En tal sentido, es importante señalar que la educación actual debe formar nuevos individuos que sean autónomos, reflexivos y con capacidad para afrontar los nuevos retos que la educación ciudadana y filosófica plantean. Además, la educación implica una constante práctica de la libertad, de manera que los estudiantes sean educados teniendo en cuenta su realidad concreta.

De esta manera, la presente investigación está orientada hacia el esclarecimiento de esa teoría filosófica que debe ser llevada hacia una práctica, pero considerando la educación como una constante práctica para la libertad, donde el estudiante sea protagonista, no solo de su aprendizaje, sino de una formación filosófica bajo la latencia del pensamiento crítico. Ahora bien, la educación debe actuar como una constante invitación a la libertad, la cual no debe ser restringida bajo ningún aspecto. Frente a ello, nos plantearemos las siguientes interrogantes: ¿Qué tan importante es educar para la libertad? ¿Se puede educar para la libertad y el pensamiento crítico al mismo tiempo? ¿Es la educación filosófica el mejor camino para una educación en la libertad? ¿Podemos educar al nuevo ciudadano en entornos seculares?

1. De la teoría a la práctica educativa

Existen diversos escritos respecto a las teorías educativas que se plantean las formas de educar a los estudiantes, así como las técnicas y métodos a usar durante las sesiones de aprendizaje o en el proceso educativo. No obstante, las formas en que las teorías se llevan a la práctica son reducidas, lo que genera una brecha que separa paulatinamente la teoría de la praxis educativa. Esto produce muchos errores en la educación, sobre todo en la formación de los estudiantes, quienes muchas veces son perjudicados por esta situación. Ahora bien, ¿qué se debe hacer frente a esta disociación? Esa es una interrogante que trataremos de responder en el presente apartado.

* El presente capítulo es parte del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020).

La filosofía de la educación se ha caracterizado por presentar un panorama centrado en el fenómeno educativo, así como la formación humana, la enseñanza y el aprendizaje volcado en los estudiantes. Es por ello que existe «la necesidad de una filosofía de la educación, pues sin ella no existiría una determinación cierta de los principios prácticos básicos que sirven de base a las medidas que dirigen las prácticas educativas reales cotidianas» (Hilpatrick et al, 1962, p. 216). En ese sentido, la educación debe seguir apuntando hacia la practicidad, porque una de las mejores formas de aprender es enseñando, es decir, llevando a la práctica aquello que conocemos sin dejar de lado la naturaleza del estudiante. Este no solo recibe conocimiento, sino que está llamado a generar un nuevo conocimiento, siempre de la mano del maestro, quien acompaña en este quehacer diario de la educación.

En la concepción educativa del siglo XX, se consideraba al maestro como único poseedor del conocimiento, mientras que los estudiantes solo eran receptores pasivos de su propio aprendizaje, limitando su participación en la clase; incluso se podría considerar que dicha participación era nula. Por esa razón, no había una interacción real entre ambos, sino que los estudiantes eran fieles transcritores de sus profesores y únicamente repetían al pie de la letra lo que dictaba el profesor. Ahora bien, con los descubrimientos de la neurociencia y las nuevas pedagogías que se han desarrollado en base a diversos filósofos y educadores del siglo XX, tales como John Dewey, Peter McLaren, Ken Robinson, Augusto Salazar Bondy, Paulo Freire, entre otros, desde el siglo XXI hay una repensar de la educación, de manera que su pensamiento aún continúa vigente en nuestros días. Todos los planteamientos educativos y filosóficos resultan idóneos al momento de emprender esta tarea de llevar de la teoría a la práctica, pues la educación no puede ser meramente teórica, sino que se debe evidenciar con hechos concretos en los estudiantes. En palabras de Freire (2018a):

. . . el papel de la educación tiene que cambiar, pero el cambio no puede ser mecánico, y de hecho no lo es. El carácter de clase de la educación anterior, que atendía a los intereses de la clase dominante discriminando a las clases populares, explicando no solo en la concepción autoritaria de la currícula sino en la práctica de una educación elitista, no puede continuar. Sus contenidos y sus métodos deben ser sustituidos con vistas a la nueva sociedad que debe ser creada. (pp. 129 - 130)

En ese sentido, la educación no puede ser solo teórica, sino que debe trascender hacia lo práctico, lo cual rompe con los antiguos esquemas tradicionalistas y pasa a un modelo que apuesta por el desarrollo del pensamiento del estudiante. Estos últimos y sus maestros son aprendices unos de otros, porque no hay aprendizaje en soledad sino en sociedad. A lo largo de la historia, el ser humano ha aprendido a cazar en grupo para alimentarse; ha sabido sortear diferentes obstáculos para so-

brevivir, pero siempre en grupo. Es decir, ha necesitado del otro para desarrollarse; no lo ha realizado en soledad, dado que siempre es importante el otro, ese que confronta y desequilibra el orden mental establecido. Lo mismo ha ocurrido dentro del ámbito educativo, donde ese otro puede ser el maestro o el estudiante. He ahí la importancia de ambos para que la educación deje de ser solo teórica y pase a ser parte de lo cotidiano, de una práctica educativa, donde el estudiante sea conducido hacia un pensamiento libre y no coaccionado por los temperamentos sociales.

La transición exige que la educación se revolucione, se reinvente en lugar de solamente reformarse. Si antes, sirviendo a los intereses de las clases dominantes, la educación reproducía su ideología y discriminaba a las clases populares, nunca escuchadas y siempre desatendidas, ahora, en la transición, las clases populares en el poder no solo necesitan ser atendidas en la demanda de la educación para sus hijos e hijas, sino también poder participar activamente de su reinención junto a los educadores profesionales. (Freire, 2018a, p. 131)

La práctica educativa debe pasar por revolucionar todos los ámbitos de la educación, de manera que el estudiante sea inducido al desarrollo de su propio pensamiento, para que no se convierta en mero repetidor. Por el contrario, tendría que generar sus propias ideas con base en las reflexiones planteadas desde el aula. La escuela debe estar orientada a desarrollar la libertad de los estudiantes, así como la libertad del pensamiento, porque en la actualidad mucho se valora la libertad de expresión, pero poco se menciona a la libertad del pensar, donde el estudiante es educado en la autonomía. Por eso, Freire (2018b) afirma:

Pensar acertadamente impone al profesor o, en términos más amplios, a la escuela, el deber de respetar no solo los saberes con que llegan los educandos, sobre todo los de las clases populares . . . sino también . . . discutir con los alumnos la razón de ser de esos saberes en relación con la enseñanza de los contenidos. (p. 31)

Pensar supone un peligro para el orden establecido, porque si el ciudadano comienza a pensar de manera autónoma y con mayor énfasis desde la escuela, esa práctica se enfrentaría a los intereses de quienes se encuentran en el poder, dado que es mejor para estos mantener al ciudadano sumido en la ignorancia y no en el desarrollo del pensamiento. Por eso, la educación de la ciudadanía bajo un enfoque de libertad es importante, porque permitirá que los estudiantes desarrollen lo que venimos sugiriendo, el pensamiento crítico. En ese sentido, Ruiz (2020) sostiene que «Ejercer el pensamiento crítico es aprender a ser mejores humanos porque . . . el pensamiento lleva la semilla de la felicidad implícita» (p. 48). Y esta felicidad no se puede negar a nuestros estudiantes, quienes de forma natural están predispuestos a cuestionarlo todo. No obstante, el sistema educativo se encarga de censurar todo aquello que suponga enfrentarse al pensamiento de quienes ostentan el poder den-

tro del aula. Por esa razón, es necesario que los docentes cambien de mentalidad con respecto a la intervención de nuestros estudiantes, es decir, que no se les vea como amenaza, sino como una oportunidad para desarrollar en ellos el pensamiento crítico, autónomo y reflexivo. Esto les permitirá ser más felices con ellos mismos y no estar sumisos a otras ideas impuestas sin reflexión alguna. La educación es un arma potente para desarrollar estos aspectos en los estudiantes; es en la escuela el lugar idóneo donde los alumnos aprenderán el verdadero significado de educar. Por eso, Savater (2003) sostiene que

La educación es el instrumento lógico de transformación de la sociedad, si se quiere que esa transformación se lleve a cabo sin violencia, sin recurrir a la coacción, y que surja verdaderamente desde dentro de la sociedad hacia fuera y no que se imponga desde fuera de una manera brutal o coactiva. (p. 41)

Dentro del ámbito educativo, es preciso señalar que el docente que se está formando debe tener claro que la teoría debe trascender hacia la práctica. En otras palabras, esta teoría no solo se debe quedar en argumentos vacíos, sino que el futuro docente debe aprender a desatarse de las cadenas que lo tienen atado al fondo de la caverna y salir a contemplar la luz, aquella que le permitirá ver con claridad toda su realidad; de esta manera, podrá educar con la realidad y no fuera de la misma. Esta sería una educación que vaya más allá de los estatismos ideológicos y trascienda hacia la posibilidad de que los estudiantes puedan pensar junto a sus maestros. En palabras de Freire (2018b):

Como profesor de un curso de formación docente no puedo agotar mi práctica discutiendo sobre la teoría de la no extensión del conocimiento. No solo puedo pronunciar bellas frases sobre las razones ontológicas, epistemológicas y políticas de la teoría. Mi discurso sobre la teoría debe ser el ejemplo concreto, práctico, de ella. Su encarnación. (p. 47)

Educar no es transferir conocimientos, pues educar implica una totalidad sobre el ser del estudiante que no se agota en la teoría, sino que se desarrolla en la práctica. El educar es transformar la vida del estudiante, para que sea feliz a través de lo que aprende y que forme parte de su desarrollo vital como persona consciente y futuro ciudadano. No obstante, también el educar debe estar acompañado del desarrollo de la ética como parte de su formación humana. «No es posible pensar a los seres humanos lejos, siquiera, de la ética, mucho menos fuera de ella» (Freire, 2018b, p. 34). Esto se debe a que el desarrollo del estudiante no debe estar dotado de adiestramiento; por el contrario, se debe realizar un ejercicio ético que permita que el futuro ciudadano aprenda a lidiar con los problemas morales que se le presentarán como ciudadano, incluso como estudiante. Por ello, la educación debe apuntar tanto al desarrollo de la ética como a la reflexión a través del pensamiento crítico —al que abordaremos más adelante—. El educador debe estar preparado

para que pueda acompañar al estudiante por el mundo y no fuera de él, pues en ese acompañamiento ambos serán conscientes de su propia educación, tanto así que el docente reconocerá que aún puede aprender de sus estudiantes, así como los estudiantes tendrán la necesidad de aprender del profesor. Dicho aprendizaje mutuo es constante y no se agota cuando se acaba la vida escolar, sino que se extiende fuera de ella. Freire (2018b) sostiene:

Lo que es necesario, de una manera realmente fundamental, es que el hijo asuma ética y responsablemente la decisión fundadora de su autonomía. Nadie es autónomo primero para después decidir. La autonomía se va constituyendo en la experiencia de varias, innumerables decisiones, que van siendo tomadas. (p. 101)

Esta autonomía que el estudiante asume paulatinamente como ciudadano marca el camino a seguir ya no solo en su vida estudiantil, sino fuera de ella. La autonomía se convierte en parte de su vida y las decisiones que toma debe estar acompañada de esa ética formada desde la escuela, de manera que pueda afrontar los dilemas vitales que como ciudadano asumirá. De esta forma, aquello que ha aprendido en la escuela se puede aplicar de forma práctica en su vida, es decir, que se forme un aprendizaje significativo con relación a los nuevos conocimientos que viene adquirido como estudiante.

Tanto el estudiante como el profesor habrán aprendido que la educación para la libertad es una tarea conjunta, que requiere el esfuerzo de ambas partes y que es necesario que se pase de la teoría educativa a la práctica de esta y que la teoría solo sea una vía para llevar a la práctica aquello que se va aprendiendo. De esta forma, el estudiante será consciente de su propio aprendizaje al término de su vida escolar y el profesor será el conductor hacia la formación del pensamiento autónomo del estudiante, quien, como ciudadano, estará en la obligación de poner en práctica aquello que ha aprendido en la escuela.

2. Pensamiento crítico y libertad

Vivimos en una sociedad hiperconsumista que constantemente nos induce al consumo masivo de los medios digitales y nos aparta de la realidad que progresivamente se convertirá en parte de nuestra imaginación. Este es un fenómeno inalcanzable y desaconsejable, pues corremos el peligro de que lo virtual se acentúe con fuerza y desplaze lo que es real, de manera que llegue un punto en que no podamos diferenciar lo real de lo virtual.

Esta misma preocupación se está viviendo en la educación: nuestros estudiantes han sido captados de forma siniestra por las redes y el mundo virtual, lo cual deja muy poco espacio para el pensamiento autónomo. Esto se debe a que vivimos en la sociedad de lo inmediato, una sociedad consumista que impulsa a las personas a vivir de lo aparente y no hay detenimiento para pensar. No hay un alto en la vida

cotidiana; todo tiene que ser rápido: la ingesta de comida, el trabajo, la escuela, las noticias, etc. Las personas no hacen un alto para pensar la cotidianidad, sino que todo debe ser hecho de inmediato. No hay tiempo para el ocio, aquello que permite que las personas puedan detenerse a reflexionar sobre su accionar. En ese sentido, Ruiz (2020) señala lo siguiente:

Si queda alguna esperanza para la revolución esta solo puede venir por el desarrollo del pensamiento crítico. De lo contrario, nuestros hijos vivirán sometidos a los nuevos modelos de esclavitud que el sistema ha desarrollado. Subyugados al imperio de las emociones ligeras, perecederas y accesibles, aceptarán un modelo de vida hiperactivo persiguiendo experiencias, modas, sensaciones . . . entrando en una dinámica que no tiene fin. (p. 17)

Este «imperio de las emociones ligeras» ocasionará que nuestros estudiantes estén inmersos en el mundo virtual; lo aparente se impondría sobre lo que es verdadero. De alguna manera estaremos atrapados en esa caverna que mencionaba Platón. Todo el sistema está confabulado para que las personas estén constantemente sometidas a no pensar, solo a actuar sin medir consecuencias, donde nuestra madurez mental queda opacada por lo inmediato. «La globalización ha provocado que los modelos éticos que otrora eran cercanos y estaban unificados . . . se hayan alejado y diversificado en forma de hiperindividualismo y nuestros hijos estén asumiendo modelos éticos virtualizados» (Ruiz, 2020, p. 18). Esto degradará en el corto plazo cualquier intento por desarrollar el pensamiento crítico en nuestros estudiantes. Mientras que en la escuela no se plantee el desarrollo del pensamiento, la virtualidad estará al acecho de convertir a nuestros estudiantes en seguidores de estas «emociones ligeras» que señalaba José Carlos Ruiz. Gran tarea la de educar a las nuevas generaciones con capacidad analítica, pero con ese contraste de lo etéreo. Ahora bien, el desarrollo del pensamiento crítico permitirá que nuestros estudiantes aprendan a ser más libres y dejen de estar atados a lo que no es real; en ese sentido, ya Galeano (2001) denunciaba:

Día tras día, se niega a los niños el derecho a ser niños. Los hechos, que se burlan de ese derecho, imparten sus enseñanzas en la vida cotidiana. El mundo trata a los niños ricos como si fueran dinero, para que se acostumbren a actuar como el dinero actúa. El mundo trata a los niños pobres como si fueran basura, para que se conviertan en basura. Y a los del medio, a los niños que no son ricos ni podres, los tiene atados a la pata del televisor, para que desde muy temprano acepten, como destino, la vida prisionera. Mucha magia y suerte tienen los niños que consiguen ser niños. (p. 11)

En la actualidad, aún sigue vigente esta denuncia, pero el peligro se ha trasladado a la virtualidad y se nos está haciendo creer que es la panacea de toda la educación. No obstante, lo cierto es que han surgido diversas dificultades con la

virtualidad, más aún en las zonas alejadas de nuestro país, quienes se han visto perjudicados ante la falta del internet; en este sentido, se ha tratado de usar la virtualidad como medio para que los profesores lleguen hasta los alumnos, pero eso no quita que la interacción social sea mucho más importante, dado que el ser humano es sociable por naturaleza; necesita del otro para poder desarrollarse plenamente, pero lo cierto es que tras la pantalla fría no se puede construir relaciones sociales, menos aún construcción de aprendizajes efectivos.

Es verdad que lo virtual es necesario para algunos aspectos de nuestra vida, pero no podemos dejar que toda nuestra vida dependerá de ella, pues, como se dijo antes, es necesaria la interacción. «Estamos perdiendo el arte de conversar, la capacidad de dirigirnos a otros de manera natural y entablar una conversación sobre cualquier cosa» (Ruiz, 2019, p. 128). Desarrollamos otros aspectos de nuestra vida personal, pero el arte de la conversación se opaca por los mensajes rápidos de texto o de la aplicación WhatsApp; se suplanta la interacción real por una virtual, pero está claro que esto último afectará a mediano y largo plazo nuestras relaciones personales. Es importante que el ser humano esté alerta ante los cambios sociales que se imponen desde el hiperconsumismo, el cual nos ha planteado una felicidad casual, que sea a medida, para evitar así una felicidad constante. Ante ello, Ruiz (2020) señala lo siguiente:

Llevamos escuchando que fueron felices y comieron perdices como resumen de lo que es una buena vida, ... donde la felicidad se asocia a la prosperidad económica ..., y terminamos reduciendo el bienestar a un asunto monetario, todo muy escueto. Pero como la felicidad asociada al consumo material siempre levanta sospechas morales, en un ejercicio de prestidigitación, el sistema ha orientado la mirada hacia el otro modelo de gozo menos susceptible de inmoralidad: la del consumo emocional. (p. 21)

Nuestros estudiantes están inmersos dentro de este consumo que permitirá experimentar una felicidad pasajera. Como la comida chatarra, que solo sacia momentáneamente, pero sabemos que no es nutritiva, lo mismo sucede con este bombardeo de emociones hacia el subconsciente de las personas, que busca saciar momentáneamente, pero sabemos que no es nutritiva para nuestro ser; por el contrario, cada vez que centramos nuestra atención en ese consumo, se vuelve más dañino para nosotros. «Experimentamos la vida como una carencia, acompañados de la molesta idea de que siempre nos falta algo; y sabemos que no es una cuestión material» (Ruiz, 2021, p. 15). En ese sentido, la sociedad del consumo busca que las personas, en especial los más jóvenes, entre ellos los estudiantes, estén sometidos a ese imperio de las emociones que ha señalado José Carlos Ruiz.

La escuela está llamada a educar en el pensamiento crítico, porque a través de él se puede alcanzar una educación para la libertad. En esta educación, el estudian-

te aprende a pensar por sí mismo; piensa dentro del contexto de su realidad y no fuera de ella. Además, el estudiante debe ser consciente de que la educación está llamada a formarlo desde su propio ser. Por eso, el educador es pieza clave cuando contribuye en la formación de las nuevas generaciones, porque será la piedra angular para la generación del pensamiento de los estudiantes. «Aprender a pensar es poder activar correctamente dos mecanismos que es mejor que permanezcan juntos a la hora de analizar un asunto o tomar una decisión: la razón y el sentimiento» (Ruiz, 2020, p. 44). Ambas deben ir de la mano, porque no podemos caer en la ausencia de humanidad y es menester reconocer que el pensamiento crítico no está exento de las emociones, las cuales también deber ser orientadas de la mejor manera para evitar la manipulación social que siempre está buscando la mente de nuestros jóvenes. En palabras de Ruiz (2019):

Desarrollar el pensamiento crítico implica ir revolucionando en la actitud del niño hacia sí mismo y hacia el mundo que le rodea. Esto no sucede en unos meses, ni tampoco podemos reducirlo a una metodología simple sino que implica un grupo de estrategias diversas que, bien trabajadas, dan como resultado su progreso. Y entre las estrategias más determinantes debido a su imbricación con el diálogo nos encontramos con la conversación ... No es solo querer comprender lo que te rodea y a quien te rodea sino también querer conocerle por medio del arte de la conversación, dejar que el otro se exprese, relate y cuente lo que sea oportuno o conveniente, sin necesidad de enfrentar lógicas o posturas, simplemente conversando. (p. 127)

Por eso, educar en el pensamiento crítico sería revolucionario para la educación, ya que muchas materias sostienen que la desarrollan de forma inherente, pero son nulos los resultados que se desprenden de ella. Ahora bien, el desarrollo del pensamiento crítico no es propio del desarrollo escolar, sino que este se puede enseñar desde el hogar, con actividades simples como el diálogo. En la actualidad, con el avance desmesurado de la virtualización, la conversación está quedando relegada a un segundo plano; por eso los padres deben fomentar, dentro del hogar, la conversación, sin el celular sobre la mesa, donde se puedan mirar los ojos, los gestos y las formas como representamos situaciones con las manos, aunque esto resulte incómodo para los jóvenes de hoy en día, quienes se están acostumbrando a encubrirse tras la pantalla de la computadora para conversar. Cuando esto se traslada al plano presencial, no encuentran palabras para iniciar un diálogo sencillo. Ruiz (2019) sostiene:

Nuestros hijos están perdiendo el poder de apreciar la mirada presencial, que les fuerza a ver y a ser vistos y claro está, cada vez es más difícil que se sientan interpelados por la mirada a tener que conversar o interactuar con nosotros. (p. 128)

Por ese motivo, el desarrollo del pensamiento crítico debe comenzar desde el hogar, que es el lugar idóneo para que los niños se inicien en la aventura del pensar, a través de actividades básicas como la conversación, donde la reflexión puede girar en torno a lo sucedido en el colegio. Esto está acompañado con esa dosis de libertad que debe empezar desde casa, cuando los padres orientan a los hijos para que empiecen a tomar pequeñas decisiones y enseñan que el error es parte del aprendizaje. Aprendemos a ser más libres en nuestras decisiones en tanto que se permita la equivocación, pues en muchas familias la equivocación de los hijos está estigmatizada; no quieren que los hijos se equivoquen y cuando lo hacen, sufren un rechazo absoluto, porque no ven que es parte de seguir creciendo como personas. Esto se debe a que, en el fondo hay un miedo que nuestros hijos sean libres; por eso se le arroja a la escuela para que esta se encargue de moldear el carácter de los estudiantes. Esto lo afirma Fromm (1985): «la educación conduce con demasiada frecuencia a la eliminación de la espontaneidad y a la sustitución de los actos psíquicos originales por emociones, pensamientos y deseos impuestos desde afuera» (p. 267).

En tal sentido, es propio del hogar iniciar a los hijos en el desarrollo del pensamiento crítico, enseñándoles a ser libres al momento de elegir y orientar su libertad hacia lo que es correcto, de manera que desarrollen la capacidad de ser libres para pensar críticamente. Si esto sucediera desde la casa, el colegio solo reforzaría el pensamiento crítico a través de la constante reflexión de los aspectos cotidianos. Ahora bien, tanto padres como educadores están llamados a educar a los hijos y estudiantes en la libertad y el pensamiento crítico, de forma que generemos a los futuros ciudadanos que la sociedad necesita. Sin embargo, la sociedad gana terreno y es importante que se comience el desarrollo del pensamiento crítico y estar atentos ante los cambios sociales. Cada vez la sociedad gana más terreno; por eso, Ruiz (2021) sostiene poner:

La sociedad hiperestimulante no ayuda a que nuestra memoria se asiente y se cohesionen. Los discos duros, la nube, los gigabytes... reconfiguran el nuevo perfil de las pedagogías contemporáneas, que se centran en el desarrollo de habilidades y dejan a un lado el ejercicio retentivo. (p. 39)

En la actualidad se ha suplantado la memoria por una búsqueda en Google; se aprecia más lo rápido que eres para buscar una información que pensarla. Entonces el pensamiento queda como secundario, cuando en realidad es necesario memorizar algunos aspectos de nuestra vida, por ejemplo, la dirección de la casa, del trabajo, de algún familiar, así como también las fechas importantes. Es importante ejercitar el pensar, tanto dentro como fuera de la escuela.

3. Educación filosófica para la libertad

En la actualidad, se ha encendido nuevamente el debate sobre el retorno de la filosofía a los colegios de la educación básica regular. En efecto, este aliento para que la filosofía vuelva debe ser analizado desde distintos ámbitos, así como también se deben evaluar diversos aspectos, como la forma de la enseñanza que se busca, los docentes que asumirán el reto de viabilizar la enseñanza de la filosofía, luego de más de veinte años de ausencia, además del presupuesto que asigna anualmente el estado para sostener esta iniciativa.

Es evidente que la propuesta de la vuelta de la filosofía a los colegios es buena, pero también es importante dilucidar algunas dudas al respecto, como las anteriormente mencionadas. Por otro lado, existe aún cierto recelo sobre la enseñanza de la filosofía a los adolescentes, porque se piensa que no es una edad oportuna para la recepción de esta; sin embargo, existen evidencias de otros países de Latinoamérica y Europa al respecto, lugares donde se está aplicando la enseñanza de la filosofía en los colegios. Pero en el Perú aún continuamos con los mismos miedos de cuando se retiró la filosofía de la educación básica. Por ello, es menester que vayamos superando la época oscura del terror y apostar nuevamente por la filosofía, de modo que se proponga una educación filosófica basada en el pensamiento crítico, la cual lleve a los estudiantes hacia la libertad del pensar, pensar con autonomía, reflexión y creatividad.

En palabras de Salazar (1969): «Por estar implícito en todo filosofar un contacto con los filósofos, un diálogo con ellos, un proceso abierto de asimilación, provocación y transmisión de inquietudes, dudas y convicciones acerca de los problemas de la existencia» (p. 15). Lugar del cual se puede aprovechar la edad del estudiante de secundaria para que pueda entrar en debate sobre su propio pensamiento, teniendo en cuenta las inquietudes de su edad. Pero podemos ir más atrás, respecto a la vuelta de la filosofía a los colegios, en los que esta debe apuntar a desarrollar el pensamiento crítico de los estudiantes y que estos no sean únicamente entes repetitivos de otros pensadores, sino que, a partir de otros filósofos, puedan discutir con ellos en una amplia provocación hacia el pensamiento. La filosofía en sí es provocadora, problematizadora y crítica. En palabras de Romero (2021):

El rol de la filosofía es clave para enriquecer el diálogo, para fomentar el debate inteligente en nuestra era digital ... un rol que es constructivo y que es, a la vez, de resistencia crítica, como lo ha sido desde siempre. (p. 139)

La educación filosófica está orientada hacia la libertad de la persona, para que sea capaz de construir una sociedad más humana y menos tecnologizada. Sin embargo, es importante estar atentos a los cambios en la sociedad y repreguntarnos sobre el rol de la filosofía y, con mayor propiedad, de la educación filosófica en el

contexto latinoamericano. Ahora bien, «... toda la tarea de educar, solo será auténticamente humanista en la medida en que procure la integración del individuo a su realidad nacional...» (Freire, 2018c, p. 15). Es decir, que la educación filosófica debe partir de la realidad, educar al estudiante desde su realidad, que el estudiante la conozca y proponga alternativas de solución a las diversas problemáticas que allí se presentan.

Realizar una propuesta de educación filosófica pasa por aprender de los errores que otrora llevaron a su retiro de la educación básica; es decir, que la educación filosófica debe partir desde la problematización cotidiana, dejando de lado la repetición de ideas; por el contrario, es importante inducir a los estudiantes a pensar y reflexionar de todo lo que les rodea, por eso la filosofía no obedece a un solo modelo, ya que cada realidad es diferente. Cada momento puede responder a diversos planteamientos filosóficos, de modo que los estudiantes, partiendo de los filósofos, puedan generar nuevas reflexiones al respecto. Para eso también el docente de filosofía debe salir de su zona de confort, dejar que la filosofía vuelva a la calle, a las plazas, a debatir y cuestionar con las personas y poner en jaque a todos aquellos que pretenden tener en sus manos la verdad absoluta e incuestionable. Pero el docente que asuma este reto cotidiano debe estar comprometido con el desarrollo del pensamiento crítico del estudiante, pero también de su libertad de pensamiento; por eso, Freire (2016) sostiene que «... el deber de un docente ... no puede ser intentar domesticar al alumno e imponerle sus propias creencias, su posición política» (p. 85).

El docente debe caminar con el estudiante y no puede ser ajeno a los problemas de este. Por eso, un educador filosófico no debe anteponer sus ideales políticos o sociales, sino que para él debe primar el estudiante y su formación filosófica, dentro y fuera del aula. Estamos en momentos cruciales para que la filosofía regrese a los colegios, pero, como ya se dijo, bajo el plano de una educación filosófica, donde se promuevan ámbitos filosóficos que permitan que los estudiantes puedan reflexionar todo lo que se presente, desde aquello que es obvio hasta lo normalizado. Por eso, Langon (2022) sostiene:

En las aulas filosóficas tiene que pasar algo; deberían ser una experiencia vital para todos y cada uno: asombrar con lo desconocido y apenas entrevisto, sacudir la rigidez de lo ya sabido, poner en duda lo obvio, impulsar el ímpetu preguntón e inquieto, dar lugar a la ebullición de propuestas y a la exigencia de buscar caminos. No puede desarrollarse en breves preestablecidos ni culminar en respuestas inmovibles, eximidas de crítica y cerradas a nuevos problemas. (p. 124)

La educación filosófica debe replantearse constantemente los problemas que devienen de las reflexiones de los estudiantes. No dejar por sentado e inamovible aquello que ha sido parte de los cuestionamientos; por eso la escuela o los exteriores

de ella son lugares en los que el docente puede concertar encuentros filosóficos, lugares para pensar nuestra cotidianeidad, sin parámetros preestablecidos; para que fluya de forma natural el pensamiento y que cada reflexión sea única. Conviene preguntarse desde la pregunta y repreguntarse sin agotar los medios. Para ello también se puede partir desde el diálogo con los filósofos, discutir y debatir con ellos; y generar nuevos cuestionamientos que permitan actualizar el pensamiento. «Lo filosófico debe recuperar y mantener su estado de fermento. Originalidad. Cada obra filosófica es original. No reitera las historias previas que la alimentan: las actualiza. Cada experiencia filosófica en educación es un original filosófico» (Langon, 2022, p. 124). Todos los estudiantes se plantearían diversas experiencias filosóficas desde la liberación de su propio pensamiento. Como ya se dijo, es necesario partir desde lo cotidiano, desde aquellos problemas que aquejan a los estudiantes, tales como la muerte, la vejez, la belleza, el engaño, la amistad, la pobreza, entre otros. Cada reflexión que brote de ella brindará nuevas rutas de debate y abrirá nuevos contextos de corte filosófico.

El diálogo es sin tribunal. Un proceso de construcción de vida en común en diálogo no puede admitir un fallo en última instancia, un laudo definitivo, un juicio final. Se sabe siempre falible y discutible por todos. Está siempre abierto a nuevos diálogos internos y externos. La apertura es, a la vez, causa y resultado de un proceso que no deja de ser contingente, histórico, inacabado. Lo humano es real en su duración, en su lugar. (Langon, 2022, p. 126)

La educación filosófica debe construirse a través del diálogo entre estudiantes y docentes. El diálogo filosófico es parte de la educación filosófica, la cual debe promoverse desde el inicio. Pensar es una actividad propia del ser humano, pero en este caso debe estar acompañada por una reflexión crítica, donde no hay tarea más idónea que pensar todo lo que puede ser pensado. La filosofía llevada a la práctica, dejando de lado el aspecto teórico, pero sin olvidar las reflexiones que nos han antecedido en la historia de la filosofía, para pasar a las reflexiones de lo cotidiano. En ese sentido, la educación plantea que todos podemos ser educadores, educados, reeducados y educandos, no hay jerarquía en la que el maestro es superior al estudiante, si no que este se puede convertir en maestro de su maestro; de ahí la importancia del diálogo reflexivo y crítico, de una educación para la libertad como ya sostenía Paulo Freire. Una educación donde «... podemos tornarnos seres transformativos en vez de adaptativos, podemos tornarnos seres dialógicos, podemos también tornarnos seres con la capacidad de tomar decisiones y desarrollar la capacidad de ruptura» (Freire, 2016, p. 75). Finalmente, una educación filosófica que rompa con lo establecido y busque transformar la sociedad, formando a los nuevos ciudadanos con capacidad para reflexionar de forma crítica. Ciudadanos pensantes frente a una sociedad que condena el libre pensamiento. Por eso, la educación filosófica debe apuntar hacia la construcción del hombre nuevo, tal como lo señalaba

Augusto Salazar Bondy. Un hombre nuevo con capacidad para entablar diálogo con su entorno y sepa comprender los problemas más álgidos de nuestro país, que no esté centrado solo en la capital, sino que pueda recorrer las periferias y entablar diálogo con todas las personas y con todos los pueblos. En conclusión, un hombre que sea fruto de una educación filosófica que ha desafiado el poder establecido y ha aprendido a pensar por sí mismo.

4. Hacia la formación crítica del ciudadano

La sociedad del siglo XXI necesita ciudadanos críticos y pensantes, que puedan convivir entre sí. Pero la convivencia democrática del ciudadano muchas veces se ve interrumpida por los fanatismos que han imperado a lo largo de la historia de la humanidad. De esta manera, la educación filosófica aporta el aspecto crítico que todo futuro ciudadano necesita esta formación empieza desde la escuela inicial. Para ello, es necesario que la escuela sea el lugar idóneo para formar el pensamiento de los estudiantes, quienes van con muchas dudas respecto a su posición en el mundo. Frente a ello, Caputo (2005) señala:

La historia no es la de la Eterna revelación de forma racional en el tiempo, sino el abrumador acontecimiento de la totalmente sorprendente intervención de lo Eterno en el tiempo en el Momento del Dios hecho hombre, un choque de la parte de razón y la historia del Dios que asume la forma de un sirviente, escandaliza a los judíos y confunde a los filósofos. (p. 70)

Esta confusión que puede generar las diversas creencias religiosas, se debe moldear desde el pensamiento crítico, donde el estudiante aprenda a discernir entre aquello que puede ser pensado y lo que se impone como creencia absoluta; por eso, la filosofía está dirigida a que el estudiante pueda pensar libremente, pero respetando a las personas como seres pensantes y sin tratar de imponer sus propias ideas; por el contrario, velar que los estudiantes activen el pensamiento crítico en momentos clave para su formación como futuros ciudadanos. Desde la educación filosófica se puede trabajar los debates en torno a los problemas sociales, políticos, económicos y religiosos que permitan que los estudiantes sean capaces de ejercer una mirada crítica dentro del ámbito educativo. Se necesita más filosofía dentro de las escuelas, no solo para generar pensamiento crítico, sino ciudadanos pensantes y no sumisos ante una sociedad que busca alienarlos en el consumismo. Es necesario que aprendan a pensar y dar razones de aquello que realiza; en palabras de Taylor (2011):

Nuestra capacidad de razonar se encuentra aquí definida como autónoma y autosuficiente. La razón bien empleada no toma nada de la «fe» en ningún sentido del término. Podríamos denominar esto el principio de «razón autosuficiente». La historia de su surgimiento y de su autoemancipación ha llegado a concebirse como una especie de mayoría de edad de la humanidad. (p. 59)

En ese sentido, ya Kant nos regala su famosa expresión: *Sapere Aude* (atrévete a pensar), lo que implica este ejercicio es que, como futuro ciudadano, el estudiante encuentre su autoemancipación respecto a cualquier creencia que vaya en contra de lo moralmente establecido. De aquello que suponga un peligro para la convivencia social dentro del espacio público. El estudiante debe ejercitar su pensamiento a través del análisis constante de la realidad que le toca vivir, porque su educación, en principio, estará basada dentro de su espacio cultural y no fuera de ella, ya que la educación es un acto político que requiere educar dentro del espacio de libertad del pensamiento. Mucho se habla sobre la libertad de expresión, pero se deja de lado el pensar libremente; a ello debe apuntar la educación actual, en la que el estudiante, lejos de someterse, aprenda a defender sus derechos.

Hoy, más que nunca, es necesario que los estudiantes despierten también de ese sueño dogmático del cual ya nos hablaba Kant, pero con la finalidad de defender el pensamiento crítico, sin apasionamientos, para que se construya una nueva sociedad basada en el respeto de la libertad y no en las coacciones que indican el camino a seguir y tratan de orientarnos hacia creencias particulares de otras personas. Ahora bien, «el aumento de la diversidad de religiones o filosofías básicas, como ha ocurrido, por ejemplo, en la Europa o en la Norteamérica de hoy con la llegada de numerosas comunidades musulmanas nos obliga a proceder de otra manera» (Taylor, 2011, p. 40). Por lo que es necesario generar debate en las escuelas respecto a los nuevos fundamentalismos del siglo XXI, para que el estudiante, haciendo uso de las facultades adquiridas pueda tener una mirada amplia respecto a las religiones en general.

Por otro lado, el docente debe implementar un debate sesudo en torno a las ideas planteadas por las diversas religiones, esto con la finalidad de enriquecer el bagaje cultural de los educandos, así como para llevar a la práctica el diálogo filosófico entre los estudiantes. Asimismo, dentro de las escuelas es importante que se proponga la enseñanza de las religiones del mundo y de cómo estas han contribuido en el desarrollo de las diversas sociedades a lo largo de la historia de la humanidad. Las religiones han estado presentes tanto en el espacio privado como el público. De ahí, Harari (2018) sostiene que «la religión puede definirse como un sistema de normas y valores humanos que se basa en la creencia en un orden sobrehumano» (p. 234). Estos mismos aspectos son los que rigen el entorno de las religiones a nivel general y que deben ser debatidos en los entornos escolares. Cabe resaltar:

Hoy en día se suele considerar que la religión es una fuente de discriminación, desacuerdo y desunión. Pero, en realidad, la religión ha sido la tercera gran unificadora de la humanidad, junto con el dinero y los imperios. Puesto que todos los órdenes y las jerarquías sociales son imaginados, todos son frágiles,

y cuanto mayor es la sociedad, más frágil es. El papel histórico crucial de la religión ha consistido en conferir legitimidad sobrehumana a estas frágiles estructuras. Las religiones afirman que nuestras leyes no son el resultado del capricho humano, sino que son ordenadas por una autoridad absoluta y suprema. Esto ayuda a situar al menos algunas leyes fundamentales más allá de toda contestación, con lo que se asegura la estabilidad social. (Harari, 2018, p. 234)

De modo que las religiones han jugado un papel importante en diversos momentos de la historia de la humanidad, por ello es necesario desarrollar una educación que plantee como forma crítica para los estudiantes el estudio a conciencia de las religiones y su proceso formativo a lo largo de la historia. Ellas han contribuido al desarrollo de la sociedad en todos los aspectos estructurales. Pero también, en nombre de la verdad han sometido pueblos enteros con la finalidad de imponer sus creencias frente a los lugareños. No podemos decir que la colonización religiosa ha sido impecable, sino que ha tenido sus altibajos en nombre de un Dios quizá desconocido para quienes enarbolaban las banderas de la evangelización. Por eso es necesario que los estudiantes hagan también un análisis crítico de las religiones y sus procesos emancipatorios en pro de la libertad, pero ¿a qué costo? Sabemos que algunas de ellas han sabido hacer *mea culpa* respecto a sus costosos procesos de evangelización a lo largo de los siglos, pero esos aspectos y otros no se exponen regularmente en un aula de clase, solo doctrinas vacías que se muestran como auténticas joyas, pero se mutila o se esconde el proceso histórico.

Esto es grave, considerando que las religiones han sido grandes impulsoras de la sociedad, pero un estudio crítico de ellas en la escuela inducirá a que los educandos puedan comprender los rasgos más íntimos de las religiones, esto como pilar para el desarrollo de un ciudadano capaz de hacer frente a la libertad de expresión con la libertad de pensamiento. Una libertad que estará conducida por el pensamiento crítico. Tanto el estudiante como el docente deben estar preparados para afrontar el estudio de las religiones como materia que forme parte de la currícula escolar, pero sin olvidar el desarrollo de pensamiento crítico a través de la filosofía. Ahora bien, como dice Harari (2018), «... la mayoría de las religiones politeístas, e incluso las animistas, reconocían un poder supremo de este tipo detrás de todos los diferentes dioses, demonios y rocas sagradas» (p. 238). Y quien no estaba dentro de los parámetros estructurales del estudio de las religiones, entonces era considerada como una persona secularizada; en ese sentido, la educación filosófica es necesaria para seguir formando al nuevo ciudadano que sea crítico, creativo y problematizador.

Los estudiantes necesitan aprender a argumentar y debatir con propiedad, pero, para ello, es necesario crear hábitos de investigación, conciencia de análisis sobre lecturas filosóficas y generar espacios para el pensamiento crítico de los

menores, para que puedan construir una filosofía de vida, así como cuestionarse y repreguntarse sobre su posición religiosa en el espacio público, esto como parte de su propio desarrollo personal y como futuro ciudadano.

Referencias

- Adler, M. (1962). En defensa de la filosofía de la educación. En W. Hilpatrick et al. *Filosofía de la educación* (pp. 203 - 263). Losada S. A.
- Caputo, J. (2005). *Sobre la religión*. Tecnos.
- Freire, P. (2016). *El maestro sin recetas: el desafío de enseñar en un mundo cambiante*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2018a). *Por una pedagogía de la pregunta: crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2018b). *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freire, P. (2018c). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI.
- Fromm, E. (1985). *El miedo a la libertad*. Planeta.
- Galeano, E. (2001). *Patas arriba: la escuela del mundo al revés*. Siglo XXI.
- Harari, Y. N. (2018). *De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*. Penguin Random House editorial.
- Langon, M. (2022). Hacia una educación filosófica en diálogos entre culturas. En A. Díaz Genis (Comp.), *Hacia una filosofía y una educación decoloniales: Diálogos de saberes* (pp. 105 - 128). Ediciones universitarias.
- Ruiz, J. C. (2019). *El arte de pensar para niños: la generación que cambiará el mundo*. Toromítico.
- Ruiz, J. C. (2020). *El arte de pensar: cómo los grandes filósofos pueden estimular nuestro pensamiento crítico*. Editorial Almuzara.
- Ruiz, J. C. (2021). *Filosofía ante el desánimo: pensamiento crítico para construir una personalidad sólida*. Planeta.
- Salazar Bondy, A. (1969). *Iniciación filosófica*. Editorial Arica.
- Taylor, C. (2011). Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. En E. Mendieta y J. Van Antwerpen (Eds.), *El poder de la religión en la esfera pública* (pp. 39 - 60). Editorial Trotta.

LA CIUDAD HEROICA: APUNTES SOBRE POLÍTICA, RELIGIÓN Y CIUDAD EN TIEMPOS HIPERMODERNOS

Marco León Felipe Barboza Tello

*¿Hubo un culto arcaico que no fuera ya poesía,
espectáculo teatral y música primera a la vez?
¿No hablaba ya a los dioses el primer poema?*

Peter Sloterdijk (2022, p. 328)

Introducción: la radicalización discursiva y entusiasta

En la política hipermoderna¹, la radicalización es una palabra que detalla un movimiento en desarrollo; hace décadas describe el accionar de una política llevada cada vez más hacia los extremos del espectro político. La extrema derecha y la extrema izquierda son radicales por una combinatoria básica de entusiasmos religioso y socio-exploración digital. A medida que la experiencia militante de los extremos políticos se radicaliza, la palabra pierde sustancia de condición o estatus ideológico como antaño; ahora es más un activismo, una vulgarización, una emotiva llamada catártica y convocante, una suerte de *Food Riot* de los tiempos hipermodernos. La nueva revolución de los santos exclama que «las grandes obras tienen grandes enemigos» (Walzer, 1965); se enfunda en símbolos patrios concatenando templo, guerrero y antepasado; he ahí su aspiración a la grandeza. Los radicales hipermodernos, por ahora, muestran hastío de un estado de cosas que asumen injusto y desatinado; padecen la igualdad, se encolerizan y exclaman finalmente a viva voz: «I am mad as hell, I'm not gonna take this anymore»². Las redes sociales y plataformas digitales traducen y catalizan las nuevas formas de hacer política, agrupándose así, de manera contextual, en términos de lo más variados: religiosidad vicaria, tecnomilenarismo, etnoidentitarismo, democracias postseculares.

Las expresiones contemporáneas de esa radicalidad se verifican en un espacio discursivo interconectado y complejo. Si surcamos las aguas de la prolífica narrativa cultural, encontraremos una referencia constante al término *Faschismus* (Fascismo). Si, más bien, nos interesamos por las referencias sociopolíticas del catastro-

1 «En la hipermodernidad ya no hay más opción ni más alternativa que evolucionar, que acelerar la movilidad para no ser adelantados por “la evolución”: el culto a la modernización técnica ha superado a la glorificación de los fines y los ideales. Cuanto menos previsible es el futuro, más necesidad tenemos de ser móviles, maleables, reactivos, propensos al cambio permanente, supermodernos, más modernos que los modernos de la época heroica. La mitología de la ruptura radical ha sido reemplazada por la cultura del más aprisa y el siempre más: más rentabilidad, más eficacia, más ductilidad, más innovación. Falta por saber si esto significa modernización ciega, nihilismo tecnomercantil, proceso que gira en el vacío, sin finalidad ni sentido». (Lipovetsky & Charles, 2004, p. 60).

2 «Estoy muy enfadado y no voy a aguantar más», frase del personaje Howard Beale (Peter Finch) de la película *Network* (1976), dirigida por Sidney Lumet.

fismo, la crisis global energética, la inflación actual galopante, o el *Klimawandel* (cambio climático), se aludirá al *Totalitarisme*. El término «autoritario» pareciera estar más reservado para el gobierno, la democracia, el régimen o el Estado. En el mismo sentido, el ambiente de inestabilidad, crisis desconocidas sucesivas y la sensación de desprotección generalizada son factores para tomar en cuenta respecto a la proliferación de discursos extremistas y populistas a escala global. Al respecto, la ministra del Interior alemana, Nancy Fraser, ha señalado recientemente que los «enemigos de la democracia solo esperan abusar de las crisis para difundir fantasías catastrofistas, miedo e incertidumbre» (Baumgärtner et al., 2022, p. 15).

Pero esta es una historia antigua, una que requiere revisar la ciudad y sus orígenes, así como la evolución del discurso patriótico para luego describir consecutivamente el reposicionamiento de las ciudades religiosas y el peregrinar en la ciudad heroica hipermoderna.

1. La ciudad y sus orígenes

Pareciera que hemos mirado demasiado a la ciudad en el horizonte como el esquema puro, como el monograma de la civilización, y al hacerlo la perdimos de vista, o bien la imagen se volvió oscura, nublosa, obstruida u obliterada. Al menos eso piensa Jean-Luc Nancy (2013), y agrega «la ciudad se aleja de nosotros, deviene otra ciudad, otra cosa que una ciudad: aún buscamos su medida, y el saber qué hace falta para pasar por ella y alejarse con ella» (p. 14).

Pues bien, para el caso concreto de los orígenes de la ciudad, es menester ampliar los alcances de la revisión histórica, lo que nos sitúa en el marco de las ciudades mesopotámicas: con las dinastías sumerias, acadias y asirias, como las más representativas. Respecto a ello, se puede destacar a Ur, Nippur, Uruk, Asur, Nínive y Babilonia, que abarcan un lapso de tres mil años —teniendo en cuenta como referente temporal originario la Era de Cobre, entre los 5900 a.C. y los 3200 a.C. en adelante— y que ayudan a registrar un dato no menor, «[a] la altura de los tiempos en que la ciudad es claramente visible, ya es vieja: las nuevas instituciones de la civilización la han modelado con firmeza» (Mumford, 2012, p. 97). En Mesopotamia, a diferencia de Egipto, la ciudad era el Estado tipo y hacia el año 3000 a.C. la ciudad de Uruk alcanzaba ya los 40 000 habitantes. «[E]n ese tiempo, la amplitud de la vida urbana del territorio se cifraba en unas 30 ciudades-estado autónomas, entre las que destacaron [U]ruk, Ur, Kish, Lagash y Nipur» (Cordón i Solá-Sagalés, 2016, p. 107).

Para Bendala Galán (2008, p. 236), la cultura sumeria en Mesopotamia impulsó un extraordinario desarrollo de la vida civilizada —concebida como superación de estadios culturales inferiores—, gracias a lo cual alcanzaba el hombre una nueva posición en la naturaleza. En un antiguo poema sumerio puede leerse:

«[e]n otro tiempo hubo una época en que no había serpiente ni había escorpión, no había hiena, no había león; no había perro salvaje ni lobo; no había miedo ni terror; el hombre no tenía rival» (Kramer cit. por Bendala, 2008, p. 174). Todas las Edades de Oro en adelante —las griegas, romanas, medievales, renacentistas, modernas o hipermodernas— beberán de la misma fuente sumeria. Es en los pasos iniciales de la ciudad arcaica donde se instalan los primeros relatos de un pasado idealizado y modelado desde la añoranza. Esta concepción originaria de una Edad de Oro coexiste con la presentación de la ciudad portentosa e imponente, concreción de posibilidades múltiples y, por tanto, merecedora de relatos que conjugan lo fantástico, lo mítico, lo sagrado, lo misterioso.

En la ciudad arcaica no se pueden escindir la técnica, la política y la religión. Sin embargo, prontamente la religión adopta un lugar de privilegio, lo que, según Mumford (2012, p. 59), se debería a que la «fantasía inconsciente y las proyecciones subjetivas dominaban todos los aspectos de la realidad, permitiéndole que la naturaleza se hiciese visible tan solo en la medida en que se la podía bordar en el tejido de deseo y el sueño». He allí una pista adicional: la ciudad se remite en sus orígenes a funciones simbólicas religiosas, incluso en cuestiones como la arquitectura o la fortificación. La finalidad sagrada se impone. La conjunción de religión y gobierno es explicada por Asimov (2011) así:

[L]os reyes de las ciudades mesopotámicas eran también altos sacerdotes y se encargaban de llevar a cabo los sacrificios. [L]a estructura central alrededor de la cual giraba cada ciudad era el templo. Los sacerdotes del templo no solo estaban a cargo de las relaciones con la gente con los dioses, sino que también llevaban los registros de la ciudad. Eran los tesoreros, los que cobraban los impuestos y los que organizaban la ciudad: formaban la administración pública y la burocracia; eran el auténtico cerebro y el corazón de la ciudad. (p. 23)

Estas definiciones son centrales para el decurso melancólico en adelante, ya sea con las ciudades de la era axial³ (Marina & Rambaud, 2018); las ciudades de los etruscos «que introdujeron [l]a ciudad-Estado en el centro de Italia» (Walker, 1999, p. 152); las ciudades Mundo medievales, «pequeñas ciudades de Flandes y del Mediterráneo, generalmente portuarias, organizan[do] los intercambios de un mundo [c]ada vez más vasto» (Atali, 2012, pp. 61-62); las ciudades letradas barrocas, consideradas como tales «porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado» (Rama, 1998, p. 32); o las *smart cities* contemporáneas en las que se afianzan autén-

3 La era axial hace referencia a la conceptualización de Karl Jaspers sobre el primer milenio antes de la era cristiana. Ésta se refiere como una era de apogeo de grandes imperios, de grandes religiones, y en la que se sentaron las bases de la economía y el estado, tal y como lo conocemos hoy en día. (Marina & Rambaud, 2018)

ticas congregaciones digitales que experimentan religiosamente (Rajan, 2019). Trátase de una sensación de desgajamiento, ruptura, degradación, de nostalgia por el apartamiento de la concentración o de los vínculos originarios, una evocación continua y permanente de pretéritas Edades de Oro. Es en la ciudad donde se hace geografía del escenario del desarraigo fundante, de lo que se deja atrás, de la tradición que se reinventa una y otra vez. Esta reverberación constante da pie a un concepto que se conforma también desde el vínculo entre religión y ciudad: la Patria.

2. Las Patrias y su ordo religioso

El concepto de Patria es uno muy ligado al lugar de los antepasados, a la tierra de los orígenes. Su adscripción moderna legitimadora de los Estados nación decimonónicos es en realidad una versión reciente de una muy antigua tradición de Patrias con sentidos acumulativos y diversos. Si se asume que la tierra de los antepasados ligados por las costumbres y la tradición es una acepción originaria de Patria, las caracterizaciones de la misma se inscriben en una ruta milenaria con marcas simbólicas en diferentes sentidos.

Desde una perspectiva de filosofía de la melancolía, en una condición ontológica del límite, se verifica una relación originaria entre las entrañas, la ciudad y el cielo a través de la contemplación, «*cum-templatio*, o trazado de “recortes” cruzados en el cielo; *templum*, *temenós*, tiene ese sentido: lo demarcado, lo recortado» (Trías, 2005, pp. 23-24). Con ello se tiene una premisa fundacional y demarcatoria de la Patria, una en la que aflorará el sello ritual, la marca sagrada. Esto se puede enunciar como una Patria Templo —la de los mitos originarios, desde Gilgamesh hasta Hesíodo, consagrada en Zigurats, Pirámides o Sinagogas— que no deja de reflejar sus efectos en las sucesivas Patrias que han transitado el curso civilizatorio.

Así, se puede enunciar, con posterioridad a la Patria Templo, diversos *Momentum Patrius*: la Patria Ciudad, con la mesopotámica Uruk, «la de los amplios mercados [, l]a primera gran ciudad-Estado» (Marina & Rambaud, pp. 108-109), o con la carne y piedra ateniense (Sennett, 2010); la Patria Cueva, en la búsqueda de sentido y comunión trascendente como en el caso de *Los Salvajes* de Ferécrates (Bartra, 2014, p. 21), de la Comunidad de Qumrán (Schama, 2015, p. 178) o de los monjes salvajes de los protomonacatos (Masoliver, 1994); la Patria Reino, como el Reino de Dios de Agustín de Hipona de la Alta Edad Media; la Patria Liga, con el lema «El aire de la ciudad libera» de las ciudades hanseáticas (Zimmermann, 2015); la Patria República, con el revisitar de la antigüedad grecolatina del pensamiento político tardomedieval; la Patria Cameral, pensada y desarrollada en los principados alemanes en los inicios del mercantilismo (Seppel & Tribe, 2017), que aboga por una felicidad como potencia constructora colectiva desde la Ciencia de la Policía (Justi, 1759); la Patria Metrópoli, que tiene en la urbanidad y las buenas costumbres el acervo principal de la medida y el sentir moderno; la Patria

Nación, con el ensayo romántico decimonónico «que casi nadie se creía, pero que hubo que hacer por razones eminentemente pragmáticas», a decir de Habermas (Hermoso, 2018); la Patria Global, actitud posmoderna que apela al consenso y la integración posholocáusticos como estrategias clave, en el seno de una Europa posheroica (Rojo, 2022). De esta forma llegamos a la Patria hipermoderna, cargada de sentidos post seculares, tecnomilenaristas y etnoidentitarios, y con ello aflora una sombra de disposiciones espaciales, mundos místéricos y renovados *hostis* inveterados. Ello le da al espacio público una simbología particularmente cargada de elementos sagrados y religiosos, que no es percibida claramente cuando se le despoja de los sentidos milenarios explorados. Desde el Dios, Patria y Familia de Giorgia Meloni (Filosofía Conservadora, 2022) hasta los *Patriot Awards* promovidos por la cadena Fox de la televisión norteamericana (Coggins & Altus, 2022), la referencia a la patria es menos cívica que religiosa, y dicha condición se extiende a una serie de expresiones alusivas a la patria en el espacio público hipermoderno del siglo XXI.

3. El espacio hipermoderno: ciudades religiosas (nuevamente)

La modernidad en clave religiosa puede ser entendida como la aseveración formulada por Melanchton a Lutero: «Proclamamos nuestra fe precisamente cuando acabamos de perderla y estamos buscándola por todas partes. Pero es entonces cuando la predicamos con mayor ardor» (Nietzsche, 1999 [1789], p. 72 [§ 66]). Más recientemente, Martin Jay (2016) se preguntaba en torno a las patologías y atavismos de la razón: «¿Cuándo se produjo la inevitable caída icariana de la arrogancia racionalista? ¿Fue una función de los obstáculos que en última instancia podían superarse o había algo problemático en el propio proyecto de racionalizar un mundo tan recalcitrante a ese objetivo?» (p. 81).

Ya sea como pérdidas o caídas, tal parece que la división husserliana entre razón instrumental y mundo de la vida nunca fue más porosa e intercambiable como con la ejecutoria sesquicentenaria que separa las Sociedades de Cultura Moral⁴ de las iglesias pentecostales y neopentecostales del Brasil de hoy, que han sido caracterizadas por Marcoccia (2017) como estructuralmente dinámicas y con una llegada «rápida a las personas, una intensa propaganda contra el catolicismo en zonas rurales y periféricas aprovechando la ingenuidad o la mala formación de los católicos, así como el recurrir a una fuerte carga emocional para atraer a las personas».

En el mundo hipermoderno se verifica una radicalización del protestante mercantil que se produce de modo concurrente a la cosmopolitización del barroco republicano, siendo ambos —protestante y barroco— expresiones religiosas que caracterizan el Norte y Sur⁵ global, respectivamente, desde el siglo XVI en ade-

4 Las cuales florecieron en tierras norteamericanas y británicas entre 1876 y 1896 (Ingenieros cit. por Barboza Tello, 2021, p. 537).

5 Para una referencia cultural, religiosa y literaria del Sur, ver: Richter (2011).

lante. Sin embargo, cabe anotar que actualmente ambas tendencias confluyen en una cada vez más influyente Teopoesía o Pensamiento Post Metafísico, si seguimos a Sloterdijk o a Habermas, contemporáneos signos filosóficos del viejo equilibrio entre los «mil Demócritos y mil Heráclitos [que se requieren] porque el mundo, por desgracia, está ahora loco» —ya expresado por Robert Burton en 1621 en su *Anatomía de la Melancolía* ([2021], p. 130)—.

A partir de lo que se ha referido como un giro ontoteológico —que dialoga con las tensiones en ascenso para captar la diferencia ontológica (Inverso, 2014, p. 171)—, el *homo politicus* hipermoderno es uno que se asume melancólico o romántico (Botton, 2021, pp. 335-344), expresando con dicha dicotomía impaciencia o cautela, acusación o tolerancia, autosuficiencia o institucionalismo, infalibilidad o prudencia, fortaleza o amistad, respectivamente. Desde los privilegios perdidos o las oportunidades desperdiciadas, experimentando una conciencia y sentimiento de un mundo que se precariza ante nuestros propios ojos o en el que la utopía transformadora y revolucionaria ha llegado a su fin, se constata que las prerrogativas de antaño son ahora amargos recuerdos o que los desencantos por la ausencia de cambios y logros largamente esperados se incrementan sin cesar; la constante de la política hipermoderna es la sempiterna búsqueda del equilibrio.

Si la convicción posmoderna llevaba a situar como ejes paradigmáticos de la ética de fines del siglo XX a dos tipos que sintonizaban con una sociedad cada vez más de consumo y espectáculo, el vagabundo y el turista (Bauman, 2010 [1993], p. 274), si era esa una proclama dominante hace tres décadas, una por la cual tanto el turista como el vagabundo expresaban una subjetividad que «sab[ía] que no permanecer[ía] mucho tiempo en el sitio al que llegó [, que] t[enía] su propio tiempo biográfico para unir los lugares que visita[ba]; por lo demás, no t[enía] ningún orden temporal», en la actualidad, el vagabundo ha trocado en peregrino. Este no concreta sus pasos en temporalidades modernas; su aliento es más ambicioso: hay en él una «larga historia insular [que] entronca el mediodía británico del transitar el acantilado con el campo y el mar a cada costado» (Barboza, 2021, p. 534) apuntando al Beckett de *Canterbury* o especularmente a Santiago en Burgos.

De forma similar el turista posmoderno se ha convertido en un patriota —retomando su sentido milenario— que ha hecho del consumo un patrón etnoidentitario (France 24, 2021). Con ello, las milenarias marcas religiosas del mercado se han hecho mucho más evidentes, significando la exploración como constante, la disposición a experimentar desde el experimento, como cuando Sloterdijk (2020) sostiene:

[a]sí se abre el camino para los supermercados modernos de la religión, que en menos de cien años fue recorrido en toda su longitud por los americanos y europeos experimentadores en cuestiones de religión: rápidamente se quemaron todas las etapas de dicho camino, desde el sincretismo hasta la banalización, pasando por el exotismo. (p. 269)

De resultas de dichas transiciones, se conforma un peregrino patriota etnoidentitario que ha convertido la ciudad en su templo, y su peregrinar es uno también errante, pero por dentro de sus confines. No hay destinos claros en su camino; su operatoria es circular y recurrente, y su carácter tiene un ánimo demarcatorio de los confines, de tener presente un límite desde el sentir y así, casi sin darnos cuenta, desde ese trajinar se va conformando una nueva ciudad, una ciudad heroica, una donde ese peregrino se asume protagonista de cosas grandes. El peregrino hipermoderno es ahora el héroe de una urbe resacralizada, con todos sus símbolos y marcas milenarias rearticulándose, pues, «[e]l héroe lleva consigo donde quiera que vaya el desierto y la tierra santa, cuyos límites no se pueden traspasar» (Nietzsche, 1999 [1879], p. 185 [§ 332]).

4. Peregrinando la ciudad heroica (A manera de coda)

Para Sloterdijk (CEP, 2019, 5:01-5:18), en «los siglos cristianos de Europa [,]la existencia humana se representó como una forma de caminata; el ser humano es ahí esencialmente un caminante». En los días que corren, el caminante es precisamente ese peregrino hipermoderno, quien desarrolla su travesía en una ciudad heroica, una en la que el sufrimiento y la vulnerabilidad son condiciones que se rehuyen privadamente y se valoran públicamente, siempre y cuando sea esta una valoración fugaz, performativa o ajena. El *theatrum mundi* hipermoderno es un coso, un jardín, una celda digital en donde la fe se exterioriza, la secularización divaga, y las religiones públicas de Casanova (1994) son el resultado imprevisible de un finisecular neoliberalismo privatizador^{6v}. El tono melodramático y entusiasta de las ciudades heroicas hipermodernas es una expresión acumulada de la melancolía experimental de Kierkegaard (2019 [1843]), de la revolución moral de Halfdan Mahler (1975, p. 3), del tremor constante de un peregrino cada vez más familiarizado con la conmoción y la migración⁷ (Charles, 2004, pp. 28-30, Barboza, 2018), y de la insuficiencia para hacer frente «a una multitud de posibilidades para las que solo puede contar con sus propios medios» (Le Breton, 2017, p. 12).

6 A menudo se olvida que en Disneylandia, en el parque temático EPCOT, el 8 de marzo de 1983 Ronald Reagan, para entonces presidente de los Estados Unidos de América, ya expresaba: «Sin saberlo os estáis preparando para una nueva era. Muchos de vosotros ya entendéis, mejor de lo que mi generación llegará a entenderlo nunca, las posibilidades de los ordenadores. [Y] no hace mucho aprendí algo interesante sobre los videojuegos. Muchos jóvenes han desarrollado una increíble capacidad manual, visual y de coordinación cerebral entreteniéndose con ese tipo de juegos. [M]irad a un niño de doce años . . . cobrándose muchas piezas mientras juega a Space Invaders, y apreciaréis la destreza del piloto del mañana. Ese mismo día, en la misma ciudad, fue cuando el presidente predicó en la asamblea de los evangelistas la misión de combatir el mal, encomendada a los Estados Unidos de América por las Escrituras y el Señor Jesús» (Navarro, 2017, pp. 129-130).

7 El sentido de la migración que interesa aquí es el que he expresado hace no mucho: «Más allá de los temas políticos, administrativos, de integración o de cismas regionales que a menudo se le endilgan, hay algo que subyace a la migración y es la condición existencial inherente que la signa y apela a la transición, el pasaje, el vuelo, el reinventar(se), el sustraer(se) o el desvanecer(se)» (Barboza, 2018, p. 30).

El peregrino de la ciudad hipermoderna heroica es consciente de su liberación psíquica, pero solo para confirmar su inseguridad identitaria, su iniciativa individual es plétórica e intensa como lo es su impotencia para actuar (Ehrenberg, 2010 [1998], p. 313). Pareciera que la compulsiva ciudad heroica no es otra que la de apostarse incólume, de mostrarse firme, conmovido, de ser portador de poderes melodramáticos y de catástrofes a las que no se deja atrás porque estas ya son parte de la vivencia cotidiana. De esa manera, una Jerusalén heroica se impone a la Atenas clásica; sintiéndose ruinoso, poética, sofisticada, constituye el escenario *ad hoc* del heroísmo del peregrino. Es allí, en el corazón de un *theatrum belli* híbrido donde el peregrino debe luchar en la arena vital para cumplir su sino con el reactualizado «sine missione nascimur»⁸ de Séneca (CEP, 2019, 9:57-10:06), entre la vida y la muerte, entre el entusiasmo religioso y la desesperanza cívica, a medio camino del nuevo entendimiento del logos y la imago.

Referencias

- Atali, J. (2012). *Mañana, ¿quién gobernará el mundo?* Biblioteca Nueva.
- Barboza Tello, M. L. F. (2021). La construcción del pragmatismo reflexivo-tolerante y el giro hacia la democracia postsecular. *Tesis*, 14(19), p p . 533–550.
- Barboza M. (2018). Consideraciones acerca de la metamorfosis del mundo. *Documentos de Trabajo*, (113). https://ielat.com/wp-content/uploads/2018/07/DT_113_Marco-Barboza-Tello_Web_agosto-2018.pdf
- Bartra, R. (2014). *El mito del salvaje*. (1ª reimp). FCE.
- Bauman, Z. (2010 [1993]). *Ética posmoderna*. (2a. reimp). Siglo XXI.
- Baumgärtner, M., Keck, C., Kubeth, L., Lehmann, T., Maxwill, P., Müller, A.-K., Röbel, S., Wess, S., Wiedmann-Schmidt, W. (2022, 23 de julio). Angst vor dem Aufstand. *Der Spiegel*. pp.14-17.
- Bendala Galán, M. (2008). El arte del Próximo Oriente. En J. Ramírez (Ed.), *El Mundo Antiguo: Historia del Arte*. (10ª reimp.). Alianza Editorial.
- Botton, A. (2021). *Varieties of Melancholy*. The School of Life.
- Burton, R. (2021 [1621]). *The Anatomy of Melancholy*. Edited by Angus Gowland. Penguin Classics.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press.

⁸ Nacemos sin una misión.

- CEP - Centro de Estudios Públicos. (2019, 7 de enero). *Peter Sloterdijk: La irreverencia del pensar*. [Archivo de Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=d9n5nFB5dsQ>
- Charles, S. (2004). El individualismo paradójico: Introducción al pensamiento de Gilles Lipovetsky. En G. Lipovetsky y S. Charles, *Los tiempos hipermodernos*. (pp. 11-50). Anagrama.
- Cordón i Solá-Sagalés, I. (2016). *El Antiguo Egipto y las civilizaciones mesopotámicas: Los primeros imperios de la historia*. Emse Edapp.
- Coggins, M., Altus, K. (2022, 18 de noviembre). What does patriotism mean to you? Fox News personalities share their answers at 2022 Patriot Awards. *Fox News*. <https://www.foxnews.com/media/patriotism-mean-fox-news-personalities-share-answers-2022-patriot-awards>
- Ehrenberg, A. (2010 [1998]). *La fatica di essere se stessi: Depressione e società*. Piccola Biblioteca Einaudi
- Filosofía Conservadora. (2022, 18 de junio). *Dios, patria y familia: Giorgia Meloni* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=xSX00vS-l2wo>
- France 24. (2021, 30 de noviembre). *Made in China: Patriotic consumption on the rise* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=SWXw-6cJInLU>
- Hermoso, B. (2018, 10 de mayo). Jürgen Habermas: «¡Por Dios, nada de gobernantes filósofos!». *El País*. https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html
- Inverso, H. (2014). *Fenomenología de lo inaparente*. Prometeo libros.
- Jay, M. (2016). *Reason after its Eclipse: On Late Critical Theory*. The University of Wisconsin Press.
- Justi, J. W. G. v. (1759). *Grundsätze der Policy-Wissenschaft: in einem vernünftigen, auf den Endzweck der Policy gegründeten, Zusammenhange und zum Vorlesungen abgefasset*. Vandenhoeck.
- Kierkegaard, S. (2019 [1843]). *La repetición. Temor y temblor*. Trotta.
- Le Breton, D. (2017). *Desaparecer de sí: Una tentación contemporánea* (2ª ed.). Siruela.
- Lipovetsky, G. & Charles, S. (2004). *Los tiempos hipermodernos*. Anagrama.
- Marcoccia, R. (2017, 20 de marzo). La onda larga del pentecostalismo en Brasil. www.lastampa.it.

- Mahler, H. (1975, Agosto-Setiembre). Una Revolución Moral. *Salud Mundial*.
- Marina, J., Rambaud, J. (2018). *Biografía de la Humanidad: Historia de la evolución de las culturas*. Ariel.
- Masoliver, A. (1994). *Historia del Monacato Cristiano I: Desde los orígenes hasta San Benito*. Encuentro
- Mumford, L. (2012). *La ciudad en la historia: Sus orígenes, transformaciones y perspectivas* (2ª ed). Pepitas de calabaza.
- Nancy J.-L. (2013). *La ciudad a lo lejos*. Manantial.
- Navarro, J. (2017). *El videojugador: A propósito de la máquina recreativa*. Anagrama.
- Nietzsche, F. (1999 [1879]). *El caminante y su sombra*. Edimat Libros.
- Rajan, A. (2019, 13 de julio). The internet as religious experience. *BBC News*. <https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-48923485>
- Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Arca.
- Richter, D. (2011). *El Sur: Historia de un punto cardinal: Un recorrido cultural a través del arte, la literatura y la religión*. Siruela.
- Rojo, J. A. (2022, 02 de junio). La Europa posheroica y la heroica Ucrania. *El País*. <https://elpais.com/opinion/2022-06-03/la-europa-posheroica-y-la-heroica-ucrania.html>
- Schama, S. (2015). *La Historia de los Judíos. Vol. I: En busca de las palabras. 1000 A.E.C. – 1492*. Penguin Random House.
- Sennett, R. (2010). *Carne y Piedra: Historia de la civilización occidental*. (4ª reimp.). Alianza Editorial.
- Seppel, M, Tribe, K. (Eds.). (2017). *Cameralism in Practice: State Administration and Economy in Early Modern Europe*. The Boydell Press.
- Sloterdijk, P. (2022). *Hacer hablar al cielo: La religión como teopoesía*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2020). *La herencia del Dios perdido*. Siruela.
- Trías, E. (2005). *La política y su sombra*. Anagrama.
- Walker, J. M. (1999). *Los Etruscos*. Edimat.
- Walzer, M. (1965). *The revolution of the saints. A study in the origins of radical politics*. Harvard University Press.
- Zimmern, H. (2015). *The Hanseatic League: A History of the Rise and Fall of the Hansa Towns*. Didactic Press.

EL SENTIDO DE LA ÉTICA CÍVICA EN LA SOCIEDAD SECULAR*

Miguel Ángel Polo Santillán

Introducción

¿Cómo creamos una buena sociedad? A pesar de los múltiples modelos, intuimos moralmente que debe ser una donde se respete la dignidad de toda persona, sin discriminar a alguien por alguna característica que nos diferencie. Toda persona tiene derecho a perseguir su realización, siempre que sepa respetar los marcos de justicia que señalan la convivencia social. Y hoy, al hablar de sociedad secular, no se debe perder de vista esta intuición básica, que puede servirnos como criterio para discernir nuestras creencias y prácticas sociales, desde el punto de vista moral.

Sin embargo, la vida social suele estar desordenada, produciendo crisis en la convivencia social. Saber distinguir el lugar de la religión en el espacio público y los límites morales dentro de dicho espacio, sigue siendo uno de los temas indispensables para pensar en nuestro tiempo, especialmente cuando las religiones tienen mucha más presencia que antes, sea en sus formas tradicionales, renovadas o nuevas. Para explorar este tema, primero reflexionaremos sobre la sociedad secular; luego, sobre el lugar de la ética cívica; después, sobre el secularismo crítico como postura ética; y, finalmente, pondremos un ejemplo de un tipo de movimiento espiritual comprometido con los problemas contemporáneos.

1. ¿Qué es una sociedad secular?

Los orígenes de la palabra secular hacen referencia a las cosas del mundo, contrapuesto a los asuntos confesionales o religiosos. Desde ahí, diferentes definiciones de secularidad se han ofrecido. Mardones (1993) sostiene que habría dos tesis de la secularización, una fuerte y otra débil. La fuerte sostenía que la modernidad implicaba la paulatina desaparición de la religión y sus funciones en la sociedad (p. 116). Podríamos agregar que se pensaba que sería reemplazada por el progreso material y social. Por otra parte, el sentido débil hace referencia a la persistencia social de la religión, aunque pierde sus funciones legitimadoras e integradoras, reconociéndose como parte de la esfera pública (p. 116). El sentido fuerte es lo que algunos autores denominan «secularismo», mientras al sentido débil denominan «secularidad». Nosotros asumiremos el sentido débil (aunque como propuesta teórica puede también denominarse «secularismo»), pues en la actualidad es el que más podría ayudarnos a orientar la presencia (o persistencia) de la religión en la esfera social.

* El presente capítulo es parte del Proyecto de Investigación «La ciudadanía y el lugar de la religión en el espacio público» (E20031171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2020).

Aunque la palabra secularidad ha tomado diversas formas históricas concretas (de modos distintos se ha plasmado en Francia, EE. UU. y en Latinoamérica), lo cierto es que el proyecto liberal pretendió ubicarla en el ámbito privado, pero, ante su fracaso, hoy se habla de postsecularidad, entendida como la vuelta de la religión a la esfera pública¹. Parafraseando a Taylor (2006), diríamos que las sociedades modernas no están estructuradas en torno a Dios o de un más allá, lo cual no implica que la religión deje de estar presente en la vida personal o en el espacio público (p. 215). No obstante, instalados desde Latinoamérica, la religión nunca dejó de estar o influir en el ámbito político ni en la esfera pública, por lo que no se hace necesario hablar, desde este contexto, de postsecularidad.

La idea de «sociedad secular» tiene un sentido normativo, pues afirma un espacio público plural, compartido por creyentes y no creyentes con reglas de juego trazadas por un Estado laico, es decir, un Estado que asume la separación de los poderes políticos y religiosos, garantizando una sana convivencia entre las distintas concepciones de la vida buena, religiosas o no. Por eso, no podemos pensar la secularidad sin la ética cívica, es decir, se requiere un sentido crítico y autocrítico, además de normas y valores de convivencia en el espacio público². No obstante, este sentido normativo requiere completarse con un sentido teleológico, muchas veces excluido. Se trata de un secularismo consciente de los problemas humanos de nuestra época, por lo que requerimos escuchar las distintas voces, en condiciones justas.

2. Ética cívica para un mundo secular

En ese contexto, ¿cuál es el lugar de la ética cívica en una sociedad secular? Al respecto, nos serviremos de las ideas de la filósofa española Adela Cortina, con algunas inclusiones o desarrollos personales. Lo que ella denomina ética laica nosotros preferimos llamar ética secular, en sentido crítico. Veamos sus ideas.

a. Ética religiosa, laicista y laica: Adela Cortina ha insistido en diferenciar tres tipos de ética, esto permitiría ver con más claridad el valor de la ética cívica o civil. Nuestro referente será dos de sus obras: *La ética de la sociedad civil* (2000) y *El quehacer ético* (1996).

1 Para una mayor clarificación de la secularización, la postsecularización, además de los sentidos conservadores, liberales y la apuesta por un pluralismo crítico, ver el artículo de A. Caviglia, «La secularización en cuestión. Aclaraciones sobre el concepto de secularización» (2017).

2 Nuestra perspectiva ética de la secularidad, que llamaremos «secularidad crítica», se asemeja a la de Caviglia (2017), por asumir la religión y la religiosidad con un sentido más reflexivo, pero no pongo como condición para ingresar a la esfera pública el «purificarlas de las pretensiones metafísicas» de las religiones (p. 51). La «actitud falibilista», como expresión de su actitud autocrítica, se hace indispensable, especialmente para debilitar las expresiones metafísicas, pero no pueden ser condición de exclusión, pues la propia experiencia de diálogo con otros puede producir el debilitamiento de esa pretensión de verdad metafísica y absoluta.

Cortina (1996) parte del reconocimiento del lugar de la religión (y el derecho), asumiéndolas como «vecinos» de la moral, pues los tres buscan dar orientaciones a la vida humana, perteneciendo a los saberes prácticos. Más aún, las entiende como «estrechamente relacionados» y se «complementan» (p. 30). La diferencia está en que las religiones nacieron para responder a la inquietud humana por la salvación, por lo que Cortina asume que su lugar «más propio» es «la esperanza, no tanto el deber» (p. 30). Mientras, en *La ética de la sociedad civil* (2000) había señalado que la moral religiosa desea orientar desde un referente religioso, que en el contexto de las religiones monoteístas puede ser Dios (p. 142). No obstante, Cortina no quiere darle el estatus de prescripciones —sino solo de consejos— a esas orientaciones religiosas, pues el amor no puede ser objeto de mandato, sino de invitación y consejo (p. 145). Incluso, más adelante afirma que «al amor puede invitarse, pero no puede imponerse: una ética impuesta no puede tener por contenido el amor» (p. 146).

En la interpretación de Cortina, pareciera ser que el amor es el valor central que solo se expresa en el ejercicio de otros valores como la igualdad y la fraternidad, mas no en nuevos mandatos. No cabe duda de que esto puede estar en consonancia con la propia enseñanza de Jesucristo de reducir toda la ley a una sola, la del amor. Aunque esto puede corresponder al espíritu cristiano, lo cierto es que, en términos socioculturales, las religiones tienen un fuerte componente normativo. Creo que, en lugar de quitarle el carácter normativo a la moral del creyente, se puede distinguir diferentes niveles de normas morales, por ejemplo, para la vida personal, social, etc. Esto se debe a que las religiones están pensadas no solo para la comunicación de cada individuo con la divinidad, sino como un plan de vida. No obstante, no se debe dejar de reconocer que la llamada «ética cristiana» (con deberes, valores y virtudes) ha «convenido al poderoso de turno o que mejor han cuadrado para mantener interesadamente determinadas formas sociales» (2000, p. 146), lo cual la convierte solo en ideología. Sin embargo, en el contexto actual, esas propuestas normativas deben ser contrastadas en diálogo con otras perspectivas normativas religiosas y no religiosas, pues lo que puede valer en el ámbito de las comunidades religiosas no es necesariamente lo que se requiere para convivir en una sociedad plural. Y las decisiones que tomemos serán «personales e intransferibles, y nadie puede asumir por cada uno de nosotros la responsabilidad» (2000, p. 147) y esto, para nuestra autora, no implica asumir el relativismo o el subjetivismo, sino «respeto a las peculiaridades de la realidad concreta y a la indeclinable responsabilidad personal» (2000, p. 147). De ese modo, los extremos a evitar, en el ámbito público, es que una comunidad religiosa imponga su criterio de vida buena; asimismo, se debe evitar que la sociedad solo se convierta en simple expresión de individuos monológicos y auto-suficientes, sin interés por la vida en común. Ese camino medio de Cortina supone asumir el valor de las éticas de máximos arraigadas en las comunidades con tradiciones, pero observando críticamente los límites que podrían imponer a sus miembros, pues lo valioso es que cada quien sea un sujeto moral, es decir, libre y responsable.

Por lo anterior, nosotros asumimos, con Cortina, que el núcleo propio de la religión tiene que ver con la esperanza —de salvación, redención, iluminación, liberación, etc.— pero añadimos que ese núcleo conlleva compromisos o deberes morales. No obstante, en sociedades plurales, esos deberes no pueden construirse en los deberes de todos, sino que deben pasar por un diálogo público con otras perspectivas de vida buena, el cual pueda permitir afirmar valores universales. Dadas esas condiciones, no entrarían en ese diálogo los grupos fundamentalistas, integristas o dogmáticos que se cierran en sí mismos y en sus verdades, que se niegan a dicho diálogo, y niegan todo valor a los derechos humanos y a lo que tengan que decir otras concepciones de la vida buena.

Insiste Cortina en su idea de distinguir entre salvación y deber: «en muchas ocasiones se han olvidado de que Dios es “el que salva” y se han empeñado en que es “el que manda”, sobre todo “el que prohíbe”» (1996, p. 31). Esta expresión de nuestra autora es básicamente teológica, expresando su modo de entender la religión. Su idea se acerca mucho a la de San Agustín cuando dice «Ama y haz lo que quieras». No obstante, hay un problema práctico y es que las religiones —además de tener una dimensión soteriológica— tienen una dimensión normativa, un conjunto de normas para la vida del creyente. El asunto quizá no pase por reducir esa cosmovisión religiosa (que incluye una visión de la ciencia, la sociedad, la moral, el derecho y la escatología), sino en que la religión no pretenda ser *la* cosmovisión, única y verdadera (y, por lo tanto, tampoco *la* moral) de una sociedad. Son las nuevas condiciones, como el pluralismo, que debieran hacer replantear alguna de sus ideas o valores, desde un diálogo con la otredad. Y solo el temor puede impedir ello.

Adela Cortina (1996) interpreta así el proceso de secularización:

Como es natural, toda religión lleva aparejada una moral, unas orientaciones para la forja del carácter y para adquirir hábitos humanos, y las actuales morales todas en muy buena medida orígenes religiosos. Pero, en Occidente, el proceso de modernización supuso el retroceso de las imágenes religiosas del mundo y, en consecuencia, la moral fue independizándose paulatinamente de la religión, y tratando de buscar un fundamento racional, común a los creyentes y no creyentes. Lo cual —como dijimos— no significa que en ella no tenga una parte fundamental el sentimiento, que por supuesto la tiene, sino que una moral racional ha de ser aceptable por toda persona, sea creyente o no. (pp. 31-32)

Las religiones, por lo general, tienen una moral que puede animar y enriquecer la ética cívica, es decir, de los ciudadanos; o, dicho en el lenguaje de Cortina, que las éticas de máximos pueden sostener la ética de mínimos³. De lo contrario, corre

3 Recordemos la articulación que realiza Cortina entre la ética de mínimos (que identifica con la ética civil o cívica) y de máximos: «1) *Una relación de no absorción* (...) 2) *Los mínimos se alimentan de los máximos* (...) 3) *Los máximos han de purificarse desde los mínimos* (...) 4) *Evitar la separación*» (1998, pp. 120-121. Cursivas de la autora).

el peligro del cinismo o del amoralismo. Claro está que nos referimos al ámbito social, no al estatal, donde asumimos que el Estado sea laico, no defendiendo las creencias o valores de una religión ni que sostenga privilegios a una de ellas, como es el caso de la educación pública, donde el curso de religión termina siendo de religión católica.

La independencia de la moral respecto de la religión no significa ni que la religión se encuentre aislada al ámbito íntimo ni que la religión deje de tener un componente moral. No obstante, hay sectores intelectuales y sociales que han considerado que mejor sería tener una sociedad sin religión; a esa propuesta la denomina una ética laicista. Y puede recurrir a muchas pruebas históricas que pueden hacer comprensible tal rechazo. Añade Cortina: «que algo sea comprensible no significa que sea verdad (...) Porque comprensible es que no quiera lavarse quien no tiene costumbre y no por eso vamos a decir que son malos el agua y el jabón» (2000, p. 144). Dicho de otro modo, estas experiencias históricas negativas hacen olvidar que las comunidades cristianas, en el contexto occidental, también han sido fuente de afirmación de valores como la igualdad y la solidaridad, por lo que esta ética laicista se equivoca: es injusta y totalitaria (2000, p. 145).

b. Ética cívica y el lugar de la religión: ¿cómo entiende Cortina la ética cívica? Hagamos dos acercamientos, uno desde el aporte de las religiones a los valores comunes y otro desde los mínimos de justicia. En *El quehacer ético* (1996) escribe: «Llamamos “ética cívica” al conjunto de valores morales que ya comparten los distintos grupos de una sociedad moralmente pluralista y que les permiten construir su mundo juntos precisamente por compartir esa base común» (p. 32). La misma idea está en *La ética de la sociedad civil* (2000): «Precisamente por eso podemos hablar de pluralismo, porque los mínimos ya se comparten y a los máximos se adhiere aquel al que le convence una oferta, pero jamás por imposición» (p. 148). El pluralismo del cual habla nuestra autora es uno que ya contiene unos valores compartidos, debido a su historia cultural común, especialmente en Occidente, por el cristianismo (2000, p. 148). No obstante, más allá de la mirada intraoccidental, debiéramos preguntarnos, para encuentros culturales más recientes, propiciados por la globalización, cómo generar esos valores comunes. Eso nos invita a pensar en las posibilidades del proyecto cosmopolita. Para sociedades donde el cristianismo acompañó la conquista y no logró borrar las tradiciones prehispánicas (en el caso latinoamericano), ¿cómo generar esos valores comunes en condiciones de igualdad moral? Si bien son problemas adicionales a lo planteado por Cortina, no dejan de ser importantes para nuestra época.

Las sociedades modernas son plurales, aunque tengan algún tipo de mayoría, por lenguaje, religión, etc. Eventualmente alguna de esas mayorías resulta oprimiendo a las otras a causa de la inexistencia de una ética compartida. ¿Cómo se gesta una moral compartida? ¿Habría que asumir los de la tradición o cultura imperante? Los procesos

globalizadores del capitalismo poseen una cultura y, por lo tanto, una moral. ¿Tenemos que asumir esos valores que el promedio asume, pues sus vidas han sido influenciadas por esa cultura dominante? ¿O debiéramos partir del marco normativo moral, que hemos asumido como universal, me refiero a los Derechos Humanos? ¿O debe pasar por un proceso dialógico de sus miembros, que a partir de sus diferencias puedan encontrar esos valores comunes? Estas preguntas nos abren a la importancia del marco intercultural para pensar tanto la ética cívica como el encuentro entre religiones.

Se trata entonces de un proceso complejo, de diferentes niveles de interacción, desde los comunitarios hasta los más generales, como entrar en diálogo con los derechos asumidos internacionalmente. Así, la ética cívica requerirá de ciudadanos que, en lugar de imponer una visión del mundo —que puede ser valiosa en su ámbito personal—, vayan reconociendo que existen otras cosmovisiones que también son valiosas para quienes las asumen. Y que todas son visiones humanas, parciales o incompletas, del misterio que significa la existencia humana y la realidad. En otras palabras, sin una actitud de humildad frente al propio saber, no podríamos tener ese diálogo permanente con el otro.

El otro acercamiento a la «ética cívica» es desde los mínimos de justicia. Nos dice Cortina (2000), en extenso:

La ética cívica es una ética laica, no es una ética laicista, hecho por el cual es perfectamente articulable con éticas religiosas en sociedades pluralistas, cosa que no sucedería si fuera una ética laicista. Reconoce esta ética laica que en la realización de las personas hay unos mínimos que compartimos y unos máximos de felicidad que ella no puede ofrecer. Hay, como dijimos, unos mínimos de justicia que esa moral cívica exige (los derechos humanos, los valores de libertad, igualdad y solidaridad, la actitud dialógica) y unos máximos de felicidad, en los que ella no se compromete, porque las ofertas de felicidad son negocio de los distintos grupos. (p. 148)⁴

Ahora bien, la ética cívica de la que hablamos es para contextos democráticos que ya suponen una sociedad pluralista, de seres diferentes, pero que se asumen —o debieran hacerlo— como sujetos participantes en un diálogo colectivo, para tomar decisiones sobre su futuro en el marco de la convivencia social. Por eso, las religiones no pueden ser excluidas, como tampoco los no creyentes ni otros grupos sociales ni culturales. Obviamente, este es un marco normativo de las democracias participativas, cuyos sujetos se deben ir realizando, de manera que la democracia no

4 En la obra *El quehacer ético* (1996) sostiene una afirmación similar: «La ética civil es una ética laica, y no religiosa ni tampoco laicista, porque no recurre expresamente a Dios para señalar dónde está el «quicio humano» de que hablamos, pero tampoco se empeña en que alcanzar ese quicio exige eliminar la religión, cosa que sí dice una ética laicista. Por eso, como ética laica, intenta encontrar un criterio para marcar ese quicio y un fundamento para él que pueda ser admitido por cualquier persona, sea cual fuere su fe religiosa, su ateísmo o su agnosticismo» (p. 32).

se convierta en un simple formalismo y se impida que la sociedad fluctúe entre el cinismo y el dogmatismo. Cortina reconoce que las religiones también pueden encontrar en sí mismas valores que la misma sociedad democrática y pluralista necesita, que son los mínimos de justicia, si están «a la altura del tiempo» (1996, p. 32).

Sin embargo, ¿qué aportan las religiones? A criterio de Cortina, vuelve a señalar, aportan la esperanza de salvación. Dice:

La experiencia de salvación, la esperanza de vida futura, la redención de los que en el pasado perecieron a manos de la injusticia, la superación de la soledad radical por el diálogo con el “tú” a la vez diferente y, sin embargo, totalmente íntimo a cada persona. (1996, p. 33)

Aunque es su núcleo, debemos reiterar —con la autora—, que no solo esa es su tarea. Quizá habría que afirmar que hay niveles de tareas que la religión se impone. No obstante, cualesquiera que sean estas, debe percibir que hay otras percepciones de la realidad, de lo divino y de la vida humana. Y que las distintas cosmovisiones religiosas pueden otorgar nuevos sentidos a los valores cívicos, a los mínimos de la convivencia, porque, según la propia autora, se han gestado desde las propias religiones; esto podría ser válido para las otras religiones no occidentales.

Lo anterior nos conduce a pensar en las condiciones para el reconocimiento de toda tradición religiosa en el marco público. Sin duda, una de esas condiciones es la igualdad de oportunidades en la participación de dicho espacio, así como en el respeto a su derecho de existir en las sociedades democráticas. Una organización política que suprime tales derechos impediría con ello tal participación pública. En resumen, requeriría un estado laico, como sostiene Taylor, que separe la religión del Estado y asuma una posición neutral frente a ellas (Taylor y Maclurey, 2011, p. 20). De ese modo, ese marco institucional es indispensable para el ejercicio público de las comunidades religiosas. En otras palabras, un Estado laico puede garantizar la convivencia de las religiones en el espacio público, así como estas pueden colaborar en el dinamismo de dicho espacio, sin afán de dominio.

3. El secularismo crítico como compromiso ético

Ahora, ¿cuál debe ser el límite de los grupos religiosos en la participación en el espacio público y la toma de decisiones políticas de un país? Luego de Rawls y Habermas, una perspectiva que resume esto es la de Juan A. Fernández Manzano (2016), quien aprecia los límites de la postura liberal. La neutralidad de Rawls es producto de la cultura política de las sociedades que comparten principios éticos y políticos liberales que, en las actuales circunstancias, no pueden dar respuesta al desarrollo de los derechos. Es decir, la cultura liberal, la cual afirmaría la primera generación de derechos, se hace insuficiente para los derechos de segunda y tercera generación. Más aún, pensar en el marco neutral con valores mínimos solo man-

tendría el *statu quo* vigente, lo que amplía el espacio no político de los intereses privados y descuida los intereses sociales (p.121). Afirma Fernández:

Un marco neutral definido por pautas liberales carece de fines que sobrepasen la protección de los primeros derechos individuales. En ausencia de metas compartidas, los valores sociales hegemónicos pasan a ser ocupados por las fuerzas imperantes en una sociedad. Si la sociedad en su conjunto es incapaz de definir qué entiende por bien común, parece fácil adivinar lo que sucederá: que el espacio vacío pasará a ser ocupado por el discurso y los intereses de las clases dominantes. (p. 121)

Así, un espacio público neutral con valores mínimos se convierte en incapaz de dar pasos firmes para defender los derechos de segunda y tercera generación, al adecuarse a la lógica del mercado. Y el pluralismo de las comunidades con sentido moral se fragmenta y atomiza en el supuesto entorno neutral. En ese escenario, la moralidad social se transforma en los de la clase dominante, aún en los sectores más pobres (p. 121). Frente a este escenario, afirma:

En consecuencia, el problema de fondo no es tanto el de abrir espacios neutrales para coordinar la coexistencia de cosmovisiones o doctrinas enfrentadas, cuanto el de superar el marco de la fragmentación organizada para reemplazarlo por políticas que tenga la meta puesta en permitir la posibilidad efectiva, no meramente formal, de que los individuos puedan llevar sus planes de vida en las condiciones aceptables de libertad e igualdad tal y como defienden las distintas generaciones de derechos. (pp. 121-122)

Entonces, el proyecto de Rawls debe pasar de un espacio neutral y de justicia a la búsqueda de «fundamentos éticos compartidos» (p. 122), en el horizonte del bien. Por eso, no podemos seguir sosteniendo que la religión deba estar solo en el espacio privado o individual, con lo cual tampoco aboga por proyectos políticos conservadores o dogmáticos. Como dice el autor: «Si el primero [el modelo liberal rawlseano] está incapacitado para salir de lo ya asumido y recela de nuevos acuerdos democráticos, el otro, el discurso religioso dogmático, persigue también la fijación de contenidos de justicia basados en su idea de verdad» (p. 122). Juan Fernández hace referencia a Ratzinger quien, desde valores universales, abstractos y trascendentes —como la verdad indiscutible—, cree que puede fundarse el espacio público. Ponerse en el camino medio le lleva a considerar la justicia desde bases más realistas, desde las experiencias existenciales:

La igualdad de consideración y la ausencia de sufrimiento innecesario es tal vez una de las marcas que puede servir para el establecimiento de criterios con los que juzgar la moralidad desde premisas universalizables. Los individuos son seres materiales corporales que sufren y sienten. Tener en consideración

las necesidades mínimas de todos los seres humanos y evitar la posibilidad de la opresión, la imposición o la violencia en cualquiera de sus posibles manifestaciones es suficiente fundamento como para establecer las bases sobre las que se puede desarrollar una discusión racional en torno a los valores morales que pueden asegurar la justicia. (pp. 122-123)

Con esta vía media Fernández cierra la posibilidad de considerar a la verdad objetiva de una determinada confesión como fundamento de lo público, pues hacerlo abriría las puertas al dogmatismo en el sistema democrático. Esto no significa la apuesta por una visión posmoderna, que relativiza todo, sino que se sostiene en la razón moderna que es capaz de autocrítica. Dice:

Los argumentos morales han de estar por tanto vinculados necesariamente a las condiciones de vida de los seres humanos en su sociedad. Las apelaciones a lo justo, lo verdadero y lo correcto como dogmas objetivos ajenos a la razón, a la realidad empírica y a los consensos democráticos, más que impedir la imposición de las mayorías lo que hacen es facilitarlas. Baste con repasar el historial de torturas, violaciones, flagelaciones, amputaciones, lapidaciones y guerras hechas en nombre de una dogmática religiosa. (p. 123).

Así, los límites de ese diálogo interdoctrinal es el ejercicio de la razón y los consensos, realizado por los propios individuos. Si la razón puede cometer excesos, también la razón (con su autocrítica) puede ponerle límites, sin la apelación a valores trascendentales. Una vez más, eso no quiere decir excluir a las religiones del debate público, pues contienen propuestas de felicidad o de realización humana, pero deben hacerlo en espacios democráticos, que estén abiertos a todas las cosmovisiones.

La riqueza de la aportación de las religiones en la discusión pública dependerá de en qué medida los elementos doctrinales basados en la fe puedan ser traducibles en *lingua franca* no particularista, de modo que pueden ser, en última instancia, compartidos. La capacidad de traducción de los argumentos religiosos en términos de bien común y justicia permite a todas las doctrinas aportar sus perspectivas en el foro público sin distorsiones dogmáticas. La presencia por el contrario de discursos anclados en componentes teológicos particulares, lejos de solemnizar los valores, solo sirven para crear un hiato que aleja a unos interlocutores de otros. (p. 124)

Entonces, si las religiones quieren participar en el espacio público, que en las condiciones actuales es plural, tienen la exigencia de traducir su mensaje para ese mundo plural, pero considerando el bien común, lo que implica darse cuenta del sufrimiento de las personas y del planeta. Paul Knitter (1995), desde el contexto del diálogo interreligioso, sostiene una idea similar:

Un diálogo globalmente responsable es aquel que es consciente de que cual-

quier encuentro interreligioso es incompleto, quizás incluso peligroso, si no incluye, de alguna manera, una preocupación y un intento por resolver el sufrimiento humano y ecológico que prevalece en el mundo. (p. 15)

La intervención de las religiones no contradice el sentido de las democracias pluralistas. Y tampoco debiera ser un problema la traducibilidad «en la medida en que lo religioso sea capaz de mostrar que su causa es inseparable de la causa del ser humano» (p. 124). Y esa causa sería luchar contra el sufrimiento de la humanidad. Aunque no siempre las religiones apuntan claramente a dicha causa, deben recuperar esa conciencia en el mismo debate público; por eso, el proceso de traducción habermasiano todavía sería importante.

4. Un ejemplo de organización espiritual laica en espacio público

Para mostrar a un movimiento religioso/espiritual que interviene en el espacio secular respetando la pluralidad de voces, pondré como ejemplo a la Soka Gakkai Internacional (SGI), fundada por el filósofo budista, educador, activista, poeta, Daisaku Ikeda en el año 1975. En Japón ya existía la Soka Gakkai (fundada en 1930) pero, dándose cuenta de los problemas de la humanidad, Ikeda decide fundar esta nueva organización. No se trata de un grupo de monjes ni de laicos asociados a monjes, sino que es un movimiento budista laico, de origen japonés que, viendo los posibles límites de una organización monástica, han emprendido un camino espiritual y social. Desde lo espiritual, tiene como texto sagrado el *Sutra de loto*; además, están inspirados por el budismo de Nichiren interpretado por maestros contemporáneos como el doctor Daisaku Ikeda. Su objetivo es expandir el budismo por todo el mundo. Desde lo laico, tienen un fuerte compromiso con la humanidad y sus problemas globales; abiertos al diálogo y asociados con otros sectores de la sociedad civil, emprenden diferentes campañas locales e internacionales. Su motivación no es convertir a la humanidad al budismo, sino la preocupación por el sufrimiento de la humanidad; en otras palabras, dicho positivamente, se procura el respeto de la dignidad de la vida, tanto individual como colectiva: «cada ente vivo está dotado de un valor individual y debe luchar para que éste se manifieste plenamente» (Ikeda y Díez, 2009, p. 138). Esto guarda coherencia con lo que sostenía en una conferencia en 1976: «la Soka Gakkai debe preservar la paz y trabajar por el progreso de la verdadera cultura humana, empeños ambos que deben basarse en el reconocimiento de la vida como el supremo bien» (1987, p. 273). Esto le ha llevado a realizar campañas internacionales a favor de la paz mundial, la lucha contra el armamentismo, la educación en derechos humanos, educación para el desarrollo sostenible, ayuda humanitaria y empoderamiento de la mujer⁵.

5 Puede verse en la web: Acción sobre asuntos globales, de la Soka Gakkai (2020).

En ese sentido, se podría decir que el líder actual, el Dr. Daisaku Ikeda, es un personaje que inspira espiritualmente a los miembros de la SGI, pero a la vez participa muy activamente en el debate público mundial, abordando temas como la carrera armamentista, el uso de la energía nuclear, el cambio climático, el empoderamiento de las mujeres, la construcción de una ciudadanía civil global, la crisis migratoria, entre otros asuntos que causan preocupación y sufrimiento a la humanidad actual. En ese debate público, el Dr. Ikeda no ha buscado convertir al budismo a otras personas, sino dialogar con ellas, buscar puntos de consensos y caminar juntos para acciones comunes. En síntesis, sin perder su identidad religiosa, dialoga con otros actores en un mundo plural, pero con problemas comunes, para encontrar salidas consensuadas. Este camino sigue los criterios a los que nos hemos referido anteriormente.

Si la vena de preocupación por el sufrimiento de la humanidad, el afán de justicia y el sentimiento de amor y compasión está presente en casi todas las religiones, esos elementos comunes debieran ser el principio de un genuino diálogo interreligioso e intercultural, en vista de asumir los retos de nuestra época.

A modo de conclusión

El caso de la Soka Gakkai fue usado para darnos cuenta de la aparición de movimientos laicos, aunque profundamente espirituales, que participan en el espacio público internacional, en vistas de enfrentar los males globales de nuestros días. Esto quiere decir que no es necesario renunciar a sus motivaciones religiosas o metafísicas, sino «purificarlas» según los objetivos moralmente aceptables, como lo son luchar por eliminar toda forma de sufrimiento que padece la humanidad y contra la destrucción de la casa común que es el planeta Tierra. De ese modo, tenemos una ética de mínimos que es sostenida y motivada por la una ética de máximos. Por esa razón, la secularidad (o la postsecularidad, si se desea) no implica que los sujetos dejen sus convicciones, sino que tengan en cuenta metas globales y purifiquen sus convicciones desde ahí. Después de todo, las grandes tradiciones religiosas o espirituales tienen fuentes tradicionales desde las cuales pueden modular sus ideas y prácticas según las necesidades contemporáneas.

Por lo tanto, la ética cívica en sociedades seculares no puede asumir el modelo liberal como el único posible, porque terminaría siendo excluyente con los movimientos religiosos y espirituales⁶. Todos los sujetos tenemos los mismos derechos como ciudadanos, por lo que no podemos restringir el acceso a la ciudadanía solo a los que piensan de una determinada manera. Eso sería volver a épocas que queremos que estén cerradas. Dejando de lado los prejuicios contra la religión, podemos asumir

6 En la línea de Taylor (2006): «La modernidad es secular, no en el sentido más común y algo vago de la palabra, que remite a una ausencia de religión, sino en el sentido de que la religión ocupa un lugar distinto, compatible con el principio de que toda acción social tiene lugar en un tiempo profano.» (p. 223)

una actitud secular y crítica dentro del espacio público, pues es un espacio donde se puede ejercer la razón pública⁷, entendida esta como una razón que revisa hasta sus propios presupuestos en vistas de la convivencia justa y pacífica. Una razón pública, más valores universales que las propias tradiciones puedan reconocer y más el sentido teleológico expresado en asumir los problemas actuales, puede hacer que las religiones sean genuinas motivaciones morales para construir un mundo mejor.

Referencias

- Caviglia, A. (2017). La secularización en cuestión. Aclaraciones sobre el concepto de secularización. En Lerner, S. y Giusti, M. (Eds.), *Postsecularización* (pp. 35-53). PUCP.
- Cortina, A. (2000). *La ética de la sociedad civil*. (4ª ed.). Grupo Anaya.
- Cortina, A. (1998). *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Taurus.
- Cortina, A. (1996). *El quehacer ético. Guía para la educación moral*. Aula XXI/Santillana.
- Fernández M., J. A. (2016). El diálogo interdoctrinal en un marco político pluralista, en J. M. Marinas (Ed.), *El diálogo de las creencias*. Ética, religión y democracia (pp. 115-125). La Oficina.
- Knitter, P. (1995). *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Orbis Books.
- Ikeda, D. y Díez, R. (2009). *Un diálogo entre Oriente y Occidente*. Galaxia Gutemberg.
- Ikeda, D. (1987). *Una paz duradera*. Emecé Editores.
- Mardones, J. M. (1993). Secularización. En J. Gómez (Ed.), *Religión* (pp. 107-122). Trotta.
- Soka Gakkai (2020). Acción sobre asuntos globales. <https://www.sokaglobal.org/es/in-society/action-on-global-issues.html>
- Taylor, C. y Maclurey, J. (2011). *Secularism and freedom of conscience*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2011). Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. En J. Habermas, *El poder de la religión en la esfera pública* (pp. 39-60). Trotta.
- Taylor, C. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Paidós.

⁷ Prefiero no hablar de una razón ilustrada, pues sería asumir que esa razón que se cuestiona a sí misma solo fuese exclusiva de la cultura occidental, cuando, en realidad, también ha aparecido en otros ámbitos culturales.

Entrevista

GENEALOGÍA DE LAICISMO Y SECULARISMO ENTRE ESTADO E IGLESIA

Entrevista a Leonardo Franceschini¹

Por Miguel Girao Isidro y Maria Luisa Bertani (septiembre de 2020)

Tema: 1) Laicismo, secularismo y sus significados históricos y contextuales.

Preguntas: 1.1 ¿Cuál sería la definición de los términos laicismo y secularismo?
1.2 ¿Cómo ha evolucionado el significado de los términos laicismo y secularismo?

Respuesta única para las preguntas 1.1. y 1.2.: A pesar del hecho de que resulta siempre complicado localizar la aparición y circunscribir el significado primigenio de uno o más términos –ya que a menudo existe una fase más o menos amplia de transmisión oral y de sistematización previas a la directa aparición textual –, creo que es siempre importante, para confrontarse con un problema, colocarse genealógicamente. Me gustaría entonces evidenciar, primeramente, que ambas voces, laicismo y secularismo, poseen una historia muy extensa y compleja. Por razones que espero podrán aparecer claras dentro de poco, trataré de indagar sintéticamente el secularismo acercándome a él a través del otro fragmento en cuestión que nos interesa, el laicismo.

Procedente del substantivo latín *lāicus, a, um*, que literalmente significa *común, del pueblo*, está a su vez basado en el griego λαϊκός (*laikos*), forma derivada λαός de (*laos*) más el sufijo -ikos, es decir, *relativo a*. El substantivo *laos*, como su futuro calco al latín, *lāicus*, se refiere entonces primeramente al pueblo en cuanto comunidad de personas que, dentro de un espacio definido y limitado por fronteras sagradas, gozan de los derechos civiles y políticos: es decir, un grupo de individuos extremadamente restringidos. A este propósito, jamás se tendría que olvidar que la participación política nace y se desarrolla como prerrogativa exclusiva solo de determinadas categorías antropológicas. La democracia ateniense –y son los mismos autores griegos quienes nos lo dicen abiertamente, en esto más honestos y veraces que mucha mendaz transmisión– fue siempre, en realidad, una oligarquía

¹ Leonardo Franceschini (Roma, 1985), es un filósofo italiano. Doctor en filosofía política con mención internacional por la UPF de Barcelona, ha sido investigador invitado por la ECUPL de Shanghái entre 2017 y 2018, además de haber sido invitado para seminarios y conferencias por la UNAMBA de Abancay, la ECNU de Shanghái y el Collège International de Philosophie de Paris, entre otros. Ha trabajado en grupos internacionales de investigación y actualmente es profesor/tutor por la UNED, además de colaborar con el Centro UPF para la Filosofía y los Archivos de Gianni Vattimo y el grupo de investigación *Filosofía y Liberación* de la UNMSM de Lima. Autor del libro *Decolonizzare la cultura. Razza, sapere e potere: genealogie e resistenze* y de otros ensayos traducidos en varios idiomas; centra su trabajo sobre el problemático vínculo que conecta la tradición filosófica occidental con el pensamiento post y decolonial. Está redactando su segunda monografía, cuyo título es *Genos kai apoikia. La raza y la colonia*.

aristo-falocéntrica, un sistema cuyo funcionamiento era posible solo gracias al trabajo de los esclavos y en el que estos, así como las mujeres (que, ya a partir de la *Teogonía* de Hesíodo, texto eminentemente sagrado para los griegos, ocupan el centro de un discurso reticular cuyo objetivo es el de confinarlas, decretando su sistemático menosprecio en términos éticos, biológicos e intelectuales), los «anormales»² y la plebe (todos los que, siendo obligados a producir para sí mismos y para el mantenimiento de la *polis* –campesinos, albañiles, carpinteros y, más en general, el conjunto de los trabajadores manuales–, no tenían tiempo libre para pasarlo en el *ágora*) eran completamente excluidos de la participación en la vida política. En los dorados tiempos de Pericles –el aristócrata que utilizaba la democracia–, por ejemplo, los «apolíticos» representaban alrededor del 85% de la población de Atenas.

Los autores antiguos, empezando por los primeros fragmentos que se han conservado hasta nosotros, en los ámbitos de la épica, la historia, la literatura y la filosofía utilizan *laos* casi indistintamente como sinónimo de *δημος* (*dêmos*). Pero, si quisiéramos ir un poco más al fondo, descubriríamos que *laos* a menudo se emplea como *ejército* o *falange*³: ya esto debería empezar a ofrecernos la verdadera, auténtica cara y, a través de una milenaria tradición, ideológicamente encubierta verdad sobre los pueblos griegos, que hay siempre que declinar en plural. Lo que quiero decir es que la guerra con todas las consecuencias que conlleva (exterminio, ocupación, esclavitud, deportación), tanto en su vertiente civil (*stasis*) como en la dirigida hacia el

2 Tomo esta famosa expresión del ciclo de lecciones que dictó Foucault entre 1974 y 1975 conocido como *Les anormaux: Cours au Collège de France*. Más allá y más acá de la perspectiva foucaultiana, me gustaría brevemente resaltar, retrodatándola, esta misma cuestión. Son remarquables los pocos fragmentos conservados de las así llamadas *Leyes de las XII Tablas* (*Duodecim Tabularum Leges*), inscritas sobre una docena de planchas de bronce y que se hallaban, ahí expuestas, en el Foro. Redactadas alrededor del año 450 a.C. –aunque la versión que de ellas se guarda pertenezca sin duda alguna a una época posterior–, fueron consideradas en los siguientes siglos el fundamento, la íntima base del derecho romano. La primera de ellas, mencionada también por Cicerón en su *De legibus* (III, 8,19), sentencia: «Mátese en seguida el niño marcado por una deformidad» (*Cito necatus insignis ad deformitatem puer*). Esto significa, ante todo, que la primigenia disposición jurídica que fue emanada en Roma se refería directamente a la que se juzgaba como una condición de normalidad natural contrapuesta a una deformidad; se trata de un estatuto onto-biológico que ya los griegos solían definir *dusmorphia*, vocablo que a menudo se encuentra al lado del adjetivo *sōmatikos* (corporal) y que ocupará un espacio privilegiado en los textos de medicina a partir del *Corpus Hippocraticum*: una sustancia morfológica considerada *contra natura* (*para physin*) y, consecuentemente, destinada *por ley* (*nomō*) a ser suprimida.

3 Las primeras referencias en orden cronológico se encuentran con Homero: por ejemplo, en *Iliada*, VIII, v.281, y en *Odisea*, III, v.140. Significativamente incluso Platón, en el *Minos* [321c], retomará esta definición sosteniendo que «como también Homero dice que el buen general es pastor de pueblos» (*ōsper kai Omēros ephē poimena laōn einai ton agathon stratēgon*). Sobre el mito de los *pastores divinos* volverá también en *Político* [268d-272d], *Timeo* [22b-23c] y *Critias* [109c]. El hecho de que la no paternidad platónica del *Minos* ya se haya establecido con argumentaciones filológicas más que convincentes no cancela, sino que demuestra, cómo la expresión mencionada fuese ampliamente compartida y utilizada colectivamente.

bárbaro⁴, es decir el no-griego a nivel ético, lingüístico, cultural y por cierto también biológico, representó el núcleo central y el motor de lo que todavía demasiado de prisa sigue definiéndose, románticamente, como «civilización griega».

Al mismo tiempo, la palabra *dêmos* implica la conquista, la ocupación y la consiguiente gestión de un territorio, de una porción de espacio. En otras palabras, no existe «pueblo» sino en los términos de una acción militar alrededor de la que, posteriormente, se edifica una organización política: hasta el punto de que habríamos podido tener perfectamente el término *laocracia* al lado de *democracia*, ahí donde κράτος (*kratos*) indica siempre un poder fáctico, un dominio establecido por medio de la fuerza.

Existe además, por lo menos, otra acepción de *laos* que vale la pena mencionar. El término, de hecho, se contraponía a κληρικός (*klērikos*), indicando a un individuo perteneciente a la orden sacerdotal cuyo oficio consistía en el acto de administrar todo lo que concernía a las prácticas culturales. Sin embargo, esta aparente separación se derrumba en el momento en que encontramos el término λειτουργία (*leitourgia*), compuesto por *laos* y *ergon* y con el significado literal de *obra, actividad del pueblo*. Estas labores comunes no eran nada más, en Atenas, que un impuesto que la *polis* obligaba a pagar cada año a los ciudadanos más facultosos para que financiaran juegos, fiestas y entrenamientos militares. Y se trataba, hecho más que sintomático, de aristócratas, ricos mercaderes o terratenientes cuyas características eran las de no pertenecer a las instituciones religiosas en sentido estricto⁵. Pensemos solo un momento en el vocablo *aristos*: en principio designa, además de la valencia política que lo acompañará hasta la época actual y que a menudo ha encubierto su significado originario, el hecho de *ser mejor*, y entonces superior a los demás en un orden relacional, *por naturaleza*. Esta primordial acepción —que se encuentra a menudo ya en los presocráticos— será replegada en un plan estrictamente político por Platón, que imaginará, tanto en su ciudad perfecta (en la *Politeia*) como en su colonia perfecta (en los *Nomoi*), la cumbre ocupada por los que

4 El sustantivo *Bárbaros* posee una historia semántica extremadamente interesante. Sus cambios evolutivos se pueden localizar ya en el interior del mismo mundo griego: de hecho, Heródoto lo utiliza de forma diferente que Platón, Isócrates que Aristóteles, Esquilo que Demóstenes, etcétera. Peculiar será luego su uso por los primeros autores cristianos y padres de la heresiología (Pablo, Ambrosio, Ireneo, Juan Crisóstomo, Agustín), que cruzará la Edad Media llegando hasta los teólogos españoles y portugueses que se valieron de este en los términos de un arma conceptual para la conversión forzada en los territorios colonizados.

5 A este respecto, un caso paradigmático de su aplicación en campo estrictamente militar está representado por la *triararquía* (en griego transliterado triērarchia, es decir, *gobierno de una trirreme*) que impuso Temístocles para potenciar la flota ateniense (483-482 a.C.); los resultados de esta práctica fueron evidentes tras la derrota de la armada naval de los persas en la batalla de Salamina (480 a.C.). De hecho, a partir de ahí fue un procedimiento muy difundido durante toda la Guerra del Peloponeso; su éxito y fama adquirida se pueden localizar también en el siglo siguiente: por ejemplo, en unas oraciones de Demóstenes, que fue literalmente un fanático de la trierarquía.

consideraba los mejores por naturaleza. El filósofo ateniense, en efecto, volverá a reafirmar en más de una ocasión (*Timaios*, 20e; *Charmidēs*, 157e-158a) el porvenir de una excelsa stirpe, es decir, un linaje que remontaba a un antiguo parentesco divino⁶.

Llegados a estas alturas, creo que es bastante sencillo constatar cómo en realidad ya desde el principio –es decir, desde la manifestación histórica de estos términos– no existe una firme y clara división entre la esfera religiosa y la política *stricto sensu*; al contrario, las dos se retroalimentarán y moverán a través de la acción concreta tanto de los ciudadanos como de los no-ciudadanos (esclavos, siervos, mujeres, trabajadores manuales, extranjeros residentes) que generarán las dos dejándolas, por así decirlo, en una zona compartida en la que ambas entretejen intensas y profundas relaciones, estableciendo unos vínculos que llevarán consigo consecuencias extremadamente relevantes y que siguen sobreviviendo –a pesar de evidentes cambios, saltos, fracturas y metamorfosis que necesitan siempre de cuidadosos análisis– en formas peculiares, aún hoy en día.

Tema: 2) Estado laico y los modelos teóricos de laicidad

Preguntas:

2.1 ¿Cuáles son los modelos teóricos para comprender la laicidad?

2.2 ¿Qué elementos configuran un Estado laico?

2.3 ¿Cómo se debería interpretar la neutralidad del Estado en los países en que se ofrece la educación religiosa cristiana?

Respuesta a la pregunta 2.1. Como a menudo pasa dentro de las humanidades – ya que por lo que concierne a otros campos disciplinarios la cuestión es muy diferente– me resulta complicado hablar y aún más confiar en los modelos teóricos, ya que existe siempre un abismo que no se puede colmar, un espacio vacío entre una instancia arquetípica y la multiformidad de lo real y de la praxis en la que

6 Su padre Aristón, de hecho, podía jactarse de una descendencia desde el mítico rey de Atenas Codro. Sin embargo, en realidad el que conocemos como Platón se llamaba Aristocles. Este fue el verdadero nombre que su padre le dio, el mismo que su abuelo. Práctica, esta, extremadamente común entre los aristócratas, que solían forjar y componer nombres plasmándolos a través del *aristos* (Aristarco, Aristeo, Aristóteles, etcétera).

El nombre era considerado parte integrante de la persona: pronunciarlo equivalía a invocar tanto su presencia física como espiritual, exactamente como pasaba con los himnos a las divinidades, en los que la invocación figuraba casi siempre al principio de la composición. El nombre simbolizaba, además, la marca identificativa de un individuo, de una familia o dinastía, y lo mismo valía para los pueblos. A decir verdad, a menudo un sello de infamia que representaba un destino infausto. Pensemos solo en cuando Áyax, en la homónima tragedia sofoclea (vv.430-431), se desespera afirmando: «¡Ay, ay! ¿Quién hubiera pensado nunca que mi nombre se iba a adecuar tan significativamente a mis males?» (*atai: tis an pot oeth od epōnumon tumon xunoisein onoma tois emois kakois*); o cuando, en el *Edipo Rey* (vv.1035-1036), al protagonista que se consumía pensando en la vergonzosa mancha que desde la cuna iba preanunciando su horrible destino, el mensajero contesta: «De ahí aquel nombre que define quién eres» (*ōst onomásthēs ek tuchēs tautēs os ei*).

esta debería supuestamente desarrollarse. Parafraseando una notoria afirmación del joven Marx sobre la propiedad privada justificada por los economistas clásicos, podría afirmar que un marco teórico normalmente da por hecho y presupone a menudo algo que no logra explicar, que se le escapa: es incapaz de penetrar en la realidad fáctica de los procesos, de las dinámicas y de sus agentes; es una mirada que parte de una perspectiva abstracta y rellena de una ideología que tiene la presunción de poseer una clave de lectura universal. Que se trate de un modelo laicista de marco liberal, marxista o declaradamente de extrema derecha no altera en nada su pobreza interpretativa y sus fallos hermenéuticos, que tienen importantes repercusiones políticas.

Sin embargo, esto no quiere decir que no haya, y sobre todo que no haya existido, esta tentativa que además es bastante simple de localizar a nivel cronológico, por lo menos por lo que concierne a Europa, en una determinada coyuntura histórica, es decir, en los siglos que van desde el XVI hasta la primera mitad del XIX y que vieron una lucha intestina entre los Estados nacionales en formación –cuya diferente trayectoria colonizadora refleja, como en un espejo, sus diferencias internas– y las varias iglesias que tomaron vida a partir de los múltiples cismas internos al cristianismo.

Cogiendo, por ejemplo, los filósofos políticos que abarcaron el tema de la laicidad y de la convivencia o separación entre el Estado y la Iglesia, y a pesar de los diferentes senderos a través de los que encararon el tema, además de los heterogéneos resultados alcanzados, el problema central se queda siempre en lo mismo: ¿Es posible teorizar un Estado donde la religión no encuentre su lugar? ¿O, al contrario, cuáles son los límites y los ámbitos dentro de los que habría que aprisionar la religión? ¿Qué significa el concepto mismo de Estado? ¿El Estado no lleva consigo unas formas de vivir, de pensar, de relacionarse claramente religiosas-culturales que, incluso cuando pretenden alejarse de estas, en realidad las reproducen a un nivel por unos aspectos aún más profundo y penetrante?

No es casual, sino revelador, el hecho de que todas estas preguntas fundamentales hayan cruzado la historia de la filosofía moderna occidental. Solo para citar a unos nombres muy conocidos, son cuestiones sobre las que obraron personajes como Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Locke, Voltaire, Kant, Hegel, Marx. Al contrario, comprobar que estas interrogaciones todavía no han encontrado una respuesta satisfactoria, debería hacernos comprender, simultáneamente, tanto el abanico de dificultades que conllevan, como la importancia de seguir indagando en las mismas.

Respuesta única a las preguntas 2.2 y 2.3: Aunque muy brevemente, ya hemos visto que, si por «laico» entendemos todo lo que no concierne directamente al clero y a sus oficios, estamos atrapados dentro de una red de problemas, una telaraña compuesta por evidentes contradicciones. Y la configuración de lo que en teoría

debería ser un organismo laico, creo que pueda aclarar todavía más lo antedicho.

El Estado laico por antonomasia respondería directamente que un organismo político, dentro de la base territorial de su propia jurisdicción, no puede admitir interferencia alguna por el mundo de la religión. Y aquí no me refiero a las tradiciones teológicas en sentido estricto, sino al conjunto de aspectos sociales, culturales, éticos, antropológicos y lingüísticos que históricamente se han desarrollado dentro de un preciso marco religioso, que nunca dejó de ser, al mismo tiempo, político. La cual cosa, de hecho, es nada más que una evidente imposibilidad, una abstracción quimérica vaciada de cualquier significado: por lo menos en Europa —ya que en otras zonas del planeta la cuestión llega a ser incluso profundamente diferente, y a pesar de las desemejantes relaciones que cada Estado, en su evolución, ha ido estableciendo con su iglesia— es simplemente impensable concebir el Estado fuera de la esfera de influencia de la «clericidad». Jamás habría que silenciar un hecho de fundamental relevancia: la Iglesia de Roma fue, ante todo, una estructura política que supo penetrar y hallar su espacio en todas las esferas de los Estados y de la vida de sus ciudadanos. De hecho, a partir de la *Carta a los Romanos* de Pablo, que marca un cambio fundamental en el vínculo teológico-político, la configuración política y la religiosa han entretejido una correlación tan rigurosa, han construido un nexo tan profundo, que imaginar una separación entre ellas significaría alcanzar el concepto mismo de imposibilidad. No solo porque la conformación de los Estados europeos se ha cuidado, reproduciéndolas, de muchas funciones que el clero y su correspondiente institución, la Iglesia, ha ejercido a lo largo de los siglos; no solo por el espejo representado por el vocabulario político-jurídico, que ha retomado por lo teológico un abanico de términos que ha sido capaz de cambiar, manejar y renovar a través de múltiples aplicaciones, pero sin jamás alejarse de sus orígenes; pero creo, sobre todo, porque los ciudadanos de los Estados modernos siguen experimentando, viviendo, practicando y pensando el Estado en términos sumamente religiosos. Palabras como «poder», «autoridad», «salvación», «redención», «castigo», «ley», etc., se han de hecho trasladado, como esbozaba unas líneas atrás, del ámbito teológico a lo político en sentido estricto. ¿No seguimos, de hecho, figurándonos el Estado como una especie de entidad abstracta y todopoderosa, inaccesible e implacable en el ejercicio de sus tareas, exactamente como Dios? ¿No hay una absoluta prohibición de tocar físicamente a cualquiera de sus representantes y emisarios, factor que reanuda la famosa locución contenida en el *Evangelio de Juan* (20,17), *Mē mou aptou* en la original versión griega (que literalmente significa *no me sujetes*), más conocida en su traducción latina como *Noli me tangere*, es decir, no me toques?⁷ ¿No poseen los Estados el monopolio de la fuerza, la capacidad de hacer de

7 Aunque la gran mayoría de teólogos y exégetas bíblicos prefieren, con razón, el significado literal de la locución griega, creo que es interesante añadir algo sobre el sentido de esta. La prohibición que el Cristo que acaba de resucitar impone a María Magdalena cuando se le acerca,

los individuos, por medio de varias gradaciones de intensidad, prácticamente todo lo que quieren, es decir, todo lo que consideren justo y necesario según una precisa y cuidadosa visión que abraza elementos éticos, económicos, biológicos, como un ser supremo y soberano?

Así, me parece que imaginar una neutralidad por parte del Estado implica una perspectiva bastante ilusoria y potencialmente peligrosa. Dejando al margen, por razones de espacio pero no de importancia, el análisis típicamente marxista que considera el Estado como un instrumento en las manos de la clase dominante para conseguir sus objetivos inmediatos y futuros, si cada Estado, evidentemente, se forma a partir de un sustrato, de una herencia cultural más o menos fuerte que sin embargo siempre está profundamente vinculada con la religión y la religiosidad, la cual se manifiesta a través de centenas de aspectos diferentes, ¿hablar de neutralidad no significa, quizás, pretender que un organismo se vuelva independiente de los seres que lo han generado? ¿Imaginar una autonomía del Estado no desvela, entre otras cosas, cuán arriesgadamente hemos olvidado este marco, este prisma profundamente religioso alrededor de lo que el mismo Estado organiza, gestiona y emana de sus funciones vitales?

Llegando ahora a la cuestión sobre la enseñanza de la religión cristiana (aunque en ella misma habiten múltiples confesiones distintas), veo dos problemas complementarios. Por un lado, ya a partir de la educación escolar, el estudio de las doctrinas demasiado a menudo se convierte en un mero monoteísmo epistémico: los conocimientos de otras formas teológicas –en sí fundamentales por diferentes razones– están prácticamente ausentes. Por el otro, la versión que normalmente del cristianismo se ofrece es grosera, vulgar y profundamente engañosa. Detrás de esto, evidentemente, hay una minuciosa estrategia secularizada de encubrimiento y perpetua remodelación. Nunca se habla, por ejemplo –exactamente porque toda una serie de discursos, en unas partes del mundo, siguen siendo verdaderos tabús, sufriendo una política que defino de «prohibición enunciativa»– del papel ejercido por el cristianismo –ya a partir de las epístolas de Pablo, único y verdadero creador de dicha religión– en la elaboración del racismo, que se expresó, ante todo, contra los judíos en los términos de una *contaminación*. Las invectivas dirigidas hacia los judíos, su lenta pero inexorable demonización, desde un punto de vista estrictamente teórico es obra de los más grandes e influyentes pensadores cristianos de los primeros seis siglos (muchos entre ellos fueron, elocuentemente, también los padres de las cazas a las herejías), época fundamental para la sistematización de los principales dogmas, a los que harán de escenario algunos de los más significativos

captada en el acto de tocarle, concierne a su mismo cuerpo: no se trata de una aparición, ni siquiera de una imagen, sino de viva carne que ha vuelto a la vida. Y es exactamente por esta razón que el Nazareno no quiere ser sujetado, parado, ya que todavía tiene que ascender al Padre en el reino de los cielos; puede, entonces, aún desarrollar todas las funciones, tanto activas como pasivas, que son propias de un organismo dotado de materia tangible.

concilios ecuménicos de la historia (Nicea, Éfeso, Calcedonia)⁸. Para hallar otra pista, pocos saben que los franciscanos –cuya hagiografía entre el clero intelectual se ha vuelto últimamente muy de moda– fueron, entre los siglos XIII y XV, los más aguerridos cazadores de judíos, situándose en la estela de las bulas *Impia Judaeorum Perfidia* (1244) del Papa Inocencio IV y la *Turbato corde* (1267) del Papa Clemente IV y, más en general, de la mentalidad que ya se había formado alrededor de las Cruzadas, de la que además tanta literatura ofrece claros testigos. Además de los varios *progroms* que contribuyeron a alimentar, en algunas comunas italianas y en algunas zonas de Francia, fueron exactamente los hijos espirituales de Francisco los que impusieron a los judíos llevar un signo de reconocimiento amarillo, así como amarilla será, siglos después, la estrella de David en los *lagers* del Tercer Reich: podía ser una gorra, un trapo de tejido cosido sobre el vestido o incluso llegar a ser un par de pendientes (regresa, aquí, el viejo adagio sobre la asociación «bárbaro-afeeminado», que posee una historia mucho más antigua, como demuestran innumerables textos griegos)⁹. Citando estos casos no pretendo, evidentemente, hacer una genealogía del racismo (que, hecho en sí revelador, aún tiene que escribirse) y ni siquiera una «metafísica» del mismo, que suprimiría la complejidad histórica, que considero siempre irrenunciable: simplemente, creo que por lo menos señalar

8 Sobre la intensa actividad de reducción a una verdad única y absoluta que tendrá que defenderse a toda costa *con la cruz y la espada*, a la que se acompañó, necesariamente, con la estigmatización de cualquier otra doctrina y de sus relativos representantes, me limito solo a mencionar unos textos esenciales para entender este proceso: Pablo, *Primera epístola a los Corintios*, *Epístola a los Gálatas*; Juan de Antioquía, mejor conocido con el apodo de “Crisóstomo” (literalmente, “boca de oro”) debido a sus capacidades oratorias, *Kata Ioudaiōn* (Contra los judíos); Atanasio de Alejandría, *Contra Arrianos*; Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, *Apologeticum*, *De praescriptione haereticorum*; Hipólito de Roma, *Kata pasōn aireseōs elenchos* (Confutación de todas las herejías); Ireneo, *Adversus haereses* (cuyo original griego se ha perdido y cuya traducción latina fue la que conoció Agustín); el mismo gran teólogo de Hipona, *Adversus Iudaeos*, además de unos pasajes cruciales del *De civitate Dei*. Para acabar, en las primeras décadas del siglo VIII, con Juan Damasceno y con su obra *Peri haireseon* (Acerca de las herejías), capaz al mismo tiempo de aglutinar esta misma tradición y de utilizarla en contra del nuevo peligro doctrinario y político: el islam.

9 Es difícil, o mejor dicho imposible, localizar con precisión el origen del «signo», que pronto cayó como inequívoca señal de infamia sobre un pueblo entero. Según algunas fuentes, su significado primigenio fue el de impedir cualquier forma de contacto físico y sexual entre cristianos y judíos: es decir, una cuestión que atañe directamente a la contaminación biológica, la pureza de la sangre. Al lado de esto, se debe siempre tener presente que también los colores poseen una historia específica dotada de varias peculiaridades y cambios paradigmáticos: a partir de esta época, el amarillo empezó a simbolizar la traición de Judas Iscariote. Una pintura de Giotto que se encuentra en la Capilla de los Scrovegni en Padua lo manifiesta claramente, aunque haya cientos de ejemplos similares. Los historiadores más cuidadosos hablan, con razón, de «un ciclo de pintura infamante». La rápida multiplicación de estas representaciones, durante una época en la que el texto escrito era exclusiva prerrogativa de una escasa minoría, convirtió la imagen en instrumento de propaganda de relevancia fundamental; asunto de lo que, como un amplio conjunto de documentos corroboran, la Iglesia –que se puede acusar de muchas cosas, pero no de escasa inteligencia política– se había dado perfectamente cuenta por lo menos a partir del principio del siglo VII. Estas pinturas solían ser expuestas en las iglesias, lugares por antonomasia físicamente interdictos a los judíos: es decir, escuelas en las que se educaba en el racismo.

unos rasgos que abren hacia una multiplicación de problemas es importante como primer paso en un terreno todavía no suficientemente pisado.

Siendo europeo, entiendo perfectamente qué hacia el estudio y la serena, honesta evaluación de la obra de la Iglesia de Roma, de sus engranajes, representantes, modalidades y estrategias fuera de las fronteras europeas hay unas formas de resistencias –a menudo interiorizadas y reproducidas incluso a nivel subconsciente– típicas de la actitud ego-logo-céntrica que son más duras que el acero. Son las mismas, probablemente, que llevan aún a no poder, o no querer ver, el peso específico que la Iglesia tuvo, y que en unos casos sigue teniendo, en términos de esclavitud, sistemática infravaloración, genocidio físico y cultural en todos los territorios ocupados, siglo tras siglo, por las potencias europeas. Afortunadamente, las múltiples formas de resistencia que se enfrentaron a esta violenta agresión, a partir del 1492, han permitido, y siguen haciendo posible la existencia de varias visiones del mundo, todas ellas fundamentales. Una historia descolonizadora que los europeos, en su gran mayoría, ignoran; y los resultados de este completo desconocimiento, también a nivel de producción teórica, es evidente. Tanto como sus funestas consecuencias.

Concluyendo, lo que quiero decir es precisamente esto: el problema no es la enseñanza de la religión en sí, que, al contrario, es algo de lo que no se puede prescindir si se desea conocer realmente el substrato cultural de una comunidad; la cuestión central radica más bien en las formas, en los modos y características a través de las que se otorga este mismo saber: que me parecen, queriendo utilizar un eufemismo, típicamente bufonescas.

Tema: 3) El secularismo en la sociedad y el reencantamiento del mundo o resacralización, y su influencia en la vida ciudadana y en la política.

Preguntas:

3.1 ¿Cuál es el impacto que tiene la religión en la formación de la identidad dentro del proceso de recuperación de la espiritualidad o resurgimiento religioso?

3.2 El ideal moderno de una esfera pública no confesional como relación de interdependencia de una sociedad civil en proceso de secularización, ¿está destinado a convertirse en un breve paréntesis dentro de una historia milenaria que ha visto una mezcla continua entre la dimensión religiosa, la esfera de poder y las relaciones sociales?

Respuesta a la pregunta 3.1: Aunque al hablar de religión «en sí» siempre se corre el riesgo de precipitar en el vértigo del universalismo abstracto, y siendo más que consciente de esto, entre un abanico realmente amplio de definiciones existen tres clásicas de la palabra religión otorgadas por autores bastante distantes entre ellos, no solo en términos temporales, que me parece útil mencionar: Cicerón, en

su *De natura deorum* (Libro II, 28,72), habla del verbo *relegere* con significado de *buscar con atención, cuidarse de algo*; Lactancio (*Divinarum Institutionum liber IV*, 28,2), importante apologeta romano, utiliza el verbo *religere*, es decir, *atar, juntar*; por fin Agustín (*De Civitate Dei*, X, 3,2) escoge *religere* en un sentido fuerte de *elegir*. Lo que emerge desde esta trinidad enunciativa es entonces algo que pone en el mismo plano sentimientos y actitudes dirigidos hacia la divinidad además de un lazo, de una relación entre la comunidad de creyentes y la deidad que presupone la fe, la confianza del individuo singular y su consiguiente elección.

Cada confesión religiosa tiene su historia peculiar vinculada a determinados territorios, pueblos, idiomas, formas y estilos de vida. En este sentido, a pesar de que la identidad es en realidad el conjunto, la encrucijada, el encuentro de elementos que pueden llegar a ser extremadamente heterogéneos y aparentemente inconciliables, el substrato religioso juega, sin duda alguna, un papel fundamental. Desde la educación primaria, pasando por los códigos morales, las estructuras de pensamiento, el lenguaje y la sexualidad, hasta llegar a los comportamientos diarios, esta fuerza milenaria y sus aparatos direccionan y modelan nuestras existencias.

Sin embargo, por lo menos por lo que concierne a Europa, con toda honestidad no veo el proceso al cual usted se refiere con la aserción «recuperación de la espiritualidad» sino en los términos de una tentativa de llenar un vacío de sentido de la vida misma. Siempre más aprisionados dentro de mecanismos deshumanizantes que son el resultado evidente de procesos económicos y sociales, los europeos tratan, por un lado, de recuperar una especie de fantástico «sentido originario del cristianismo», ignorando por lo menos dos factores de fundamental relevancia: ante todo, que esta presumida «originalidad» nunca existió; y, en segundo lugar, desconociendo totalmente todos aquellos horribles crímenes –de unos cuantos, he hecho anteriormente una fugaz mención– de los que la Iglesia de Roma, a lo largo de los siglos, se ha manchado. La visión que poseen es, claramente, bastante desorientada. Como alternativa, otros tratan de volver a una presumida espiritualidad perdida raptando y colonizando, por así decirlo, el espíritu “oriental”. Meditación, yoga, budismo e incluso unas interpretaciones extravagantes y caricaturescas del taoísmo, entre otras prácticas, representan precisamente una moda, con su mercado y sus mercancías, sus lugares de culto y sus liturgias. Por no hablar del ecologismo occidental, un triste borrador del auténtico ecologismo practicado desde siglos, aunque no sea el único, por los pueblos originarios en Abya-Yala –que nace a partir de una relación completamente diferente entre el ser humano y la naturaleza, además del lugar no céntrico que este ser humano ocupa a nivel cósmico– y de lo que los europeos intentan apoderarse, de forma además profundamente grosera. En este saqueo cultural, a menudo sabiamente disfrazado con las nuevas *buenas intenciones* de cristiana postura, habita toda la angustiada estrechez de un continente que ya desde hace décadas parece haber perdido la posibilidad misma de una renovación,

de inéditos horizontes, de una salida por una puerta que no conduzca, una y otra vez, a pisar el terreno de una religión laica cuyos únicos ejes estén representados por el dinero; por satisfacer las pulsiones de un hedonístico ego siempre más despropositado; por el éxito personal a toda costa de aquella extraña y borrosa creatura que seguimos llamando «individuo independiente» (al que ya Marx espléndidamente definía como *una monada aislada y replegada sobre sí misma*), simultáneamente patente y agente, objeto y sujeto de libertades todas ellas ilusorias.

Respuesta a la pregunta 3.2: Para responder a esta última pregunta me valdré muy sintéticamente de un caso específico ya esbozado anteriormente, el de la Iglesia de Roma. No solo porque es una institución que en su historia ha demostrado poseer unas capacidades de adaptabilidad política realmente relevantes, sino también porque *en su y tras su* nombre se ha practicado sistemáticamente, vuelvo a repetirlo, el genocidio físico y cultural, la esclavitud y los procesos de colonización: todos acontecimientos que, siendo efectivas e impactantes prácticas políticas, aunque mejor disfrazadas, siguen lamentablemente perpetrándose en muchas partes del planeta. ¿Un ejemplo concreto? Jeanine Áñez, la ario-rubia orgullosa de no llevar en sus venas ni una gota de sangre indígena (según sus mismas declaraciones), en un país cuya población está compuesta en su mayoría absoluta por descendientes de los pueblos originarios, enseña la Biblia, símbolo supremo de lo antedicho, en el día de su juramento como presidenta.

La dimensión religiosa es, en primera instancia, una superficie prismática a través de la que fluyen múltiples relaciones de poder que evidentemente marcan y dirigen también las relaciones sociales que las constituyen, teniendo siempre en cuenta que el poder no cae desde arriba, sino que todos y a cualquier nivel somos sus agentes reproductores: en sintéticas palabras, una horizontalidad del poder. Por esta misma razón, hablar de un proceso de secularización por parte de la sociedad civil y de su presunta independencia por la esfera religiosa me parece por lo menos opinable. Y ya que, como usted justamente afirma, se trata de una historia milenaria que ha visto una mezcla continua entre varias dimensiones, creo que más bien tendríamos que preguntarnos cuáles, entre las formas políticas que se refieren a la sociedad civil, han adquirido matices y significados pseudo-religiosos. Cómo se desarrollan, se entretajan y encuentran su lugar propio exactamente en el punto de convergencia entre instancias solo aparentemente dicotómicas y que, en realidad, por lo menos hasta hoy, se han retroalimentado; demostrando, como eje fundamental, poseer una dependencia mutua e inalienable, una imposibilidad de separación cuyos efectos, más acá y más allá de cualquier estatuto teórico, son visibles ya a partir de la más sencilla praxis cotidiana.

Me valdré brevemente de un caso específico útil para advertir de la íntima conexión entre el desarrollo de la doctrina católica y una forma peculiar de racismo: lo

elaborado contra el *género femenino* (que ya en los textos griegos, significativamente, aparece como *genos gunaikos*), a través de la creación de la figura de la Virgen María. Ya a partir del siglo III d.C., las vírgenes constituyen una verdadera y propia categoría oficialmente reconocida, además de sumamente considerada por la Iglesia. Dante –y aquí volvemos a la época de los *progroms*– dedica el último canto del *Paraíso* precisamente a la madre de Jesús. Así comienza: «*Vergine madre, figlia del tuo figlio, umile e alta più che creatura, termine fisso d'eterno consiglio*»¹⁰. No es supuestamente casual el hecho de que Alighieri empiece definiéndola a través de dos oxímoros, dos yuxtaposiciones literalmente imposibles, aparte de por la voluntad de Dios que todo puede, incluso alterar las mismas «leyes de la naturaleza». ¿Qué plausibilidad posee, de hecho, el ser virgen y, al mismo tiempo, madre? Además, ¿cómo ser hija de su propio hijo? Cuando Dante escribe, en los primeros años del siglo XIV, el así dicho *dogma mariano* ya se había establecido siglos atrás, pero encontrando enormes dificultades a lo largo de un recorrido histórico que vio empeñadas en la diatriba algunas de las mentes más brillantes que el pensamiento cristiano haya expresado. Y no incidentalmente: cuestión teológica fundamental y entonces, contemporáneamente, política. María, según la formulación dogmática, ya antes de nacer había sido elegida por Dios (entonces preexistía, en el sentido que Dios, que está más allá del tiempo, la había creado ya desde siempre para luego «lanzarla al mundo» en un momento determinado) como la mujer que habría ofrecido su vientre para la salvación del mundo. Los textos la describen siempre como una mujer de noble ánimo, pura, moralmente impecable, vaciada y privada, al mismo tiempo, de cualquier connotación de «mujer»: María es literalmente asexuada, carente de sexualidad, a-vaginal. Un ser híbrido, sin forma: un espíritu y una luz más que un cuerpo, una fisicidad femenina en carne y huesos. Es toda alma y nada materia.

Esta separación interna de María, este dividirla literalmente en dos, ha marcado la historia de la sexualidad femenina en todos los países donde la iglesia católica ha penetrado con sus tentáculos. Y el sexo, evidentemente, ha representado un ámbito político realmente privilegiado. La virginidad de María se vuelve, poco a poco, un discurso; alrededor de este se construye toda una estrategia, una violenta propaganda psicológica compuesta por códigos lingüísticos, éticos y comportamentales, una imposición de la única posible Verdad: ya que el sexo, gradualmente, empieza a ser un mecanismo social y político por medio del que se ejercita un poder coercitivo, de dirección, gestión y control hacia todas las que intentan readquirir el dominio de su cuerpo, del placer y del deseo: es decir, a reapropiarse de una parte fundamental de su propia existencia. María es «la Mujer» por excelencia porque es madre (en el caso específico, madre de Dios: hija de Dios, potencia encarnada en la persona humana de Jesús y por eso hija de su propio hijo. Pero, en general, simboliza la madre, entonces la indispensable y sagrada propagación de la especie) pero, simultáneamente, virgen: es decir, aprisionada y moralizada, domesticada. Es alta porque es procreadora; humilde porque es sumisa, perteneciente al ser masculino. La mujer tiene que callarse,

¹⁰ «Oh, virgen madre, hija de tu hijo, humilde y alta más que otra criatura, del consejo eternal término fijo»; vv.1-3.

no puede mirar unas cosas o dirigir ojeadas de un cierto tipo. Ella no puede vestirse como quiera, no puede salir sola, no puede recibir una instrucción. No puede resistirse a obedecer ante todo al padre, luego a los hermanos, y finalmente al marido y a sus hijos varones (incluso María, en los *Sinópticos*, en más de una ocasión recibe un trato ofensivo por el mismo Jesús). La mujer está entonces obligada a poner la máxima atención sobre gestos, comportamientos, maneras de moverse y habitar el mundo. Es entonces «santa» y «buena» sólo a condición de que no salga de este antiquísimo círculo que el varón le ha trazado alrededor.

A todo esto, podría opinarse que «las cosas han cambiado». Por supuesto que se han modificado, respondería; pero añadiendo y subrayando que estas mutaciones se deben a las increíbles luchas feministas en sus varias vertientes y diferentes perspectivas. Sin embargo, ¿acaso no seguimos viviendo en unos Estados presumidamente laicos donde son los individuos masculinos los que –también a un nivel de formulación y emanación de leyes vigentes– opinan, describen y deciden, a través de discursos y prácticas, sobre el cuerpo femenino? ¿No asistimos, en estos mismos lugares, a una multiplicación siempre más espantosa de violencias –físicas, verbales, psicológicas, simbólicas, epistémicas– en contra de las mujeres? ¿No siguen siendo, estos organismos, forjados *a imagen y semejanza* del ser masculino? Y, curiosamente, así como son los hombres quienes pretenden dirigir e incluso explicar lo que significa “ser mujer”, así los intelectuales europeos –y la clarísima tentativa de cooptar el movimiento *Black Lives Matter* constituye solo el último ejemplo en orden cronológico– siguen llevando la misma ignorancia heredada tratando de explicar a los afroamericanos qué es el racismo y cómo tienen que luchar para abatirlo. En ambos casos, localizo la misma actitud soberbia: la típica de los que, a pesar de no poder entender –por razones tanto biológicas como culturales– lo que realmente significa llevar por el mundo un cuerpo racializado y perpetuamente observado, juzgado, medido, demonizado o vuelto en mero objeto de deseo, en propiedad somática.

Concluyendo, nosotros como académicos, en líneas generales, pero no evidentemente absolutas, ¿no estamos por ejemplo vinculados a todo un cuidadoso código enunciativo, a una especie de veto que nos impone lo que podemos hablar y lo que no, además de las formas y de las modalidades de este mismo acto fonético? ¿No existe –y aquí me refiero a las instituciones europeas– una prohibición más o menos explícita de utilizar o simplemente mencionar autores extremadamente incómodos por la hagiográfica narración glorificadora que recuerda exactamente la de una corporación cenobítica? ¿No corre entonces el riesgo la misma universidad, teóricamente un lugar en el cual no debería existir censura alguna, una institución civil que sigue lamentablemente cuidándose de elementos eminentemente religiosos, así como la sacralidad de la Palabra o de formas que se asemejan, en unos casos, a una verdadera y propia policía del pensamiento, es decir, la contemporánea caza de las herejías, de transformarse siempre más en una iglesia cuyo espacio está rodeado por anatemas y múltiples interdicciones?

De los autores:

Javier Ulises Aldama Pinedo

Doctor en Filosofía. Profesor principal del Departamento de Filosofía de la UNMSM y docente en la Universidad de Lima. Ha desarrollado investigaciones sobre filosofía de la biología, ética e ideología y publicado varios artículos de especialidad en diferentes revistas. Coordinador del Departamento de Filosofía (2004-2007) y miembro del Comité asesor de la Escuela Profesional de Filosofía (2017-2020). Ha sido asesor y miembro del jurado de tesis de maestría y doctorado en Filosofía. Ha sido miembro del Grupo de Investigación “Filosofía y Liberación”-UNMSM y coordinador del Grupo de Investigación “Ideologías dominantes y marginales en el Perú contemporáneo”-UNMSM.

Marco León Felipe Barboza Tello

Doctorando en Filosofía y docente invitado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro del Grupo de Investigación “Filosofía y Liberación” de la UNMSM. Visiting Research Fellow Wolfson Institute of Population Health, Queen Mary University of London. Ha sido Profesor e Investigador Visitante del Instituto de Investigación en Estudios Latinoamericanos - IELAT, Universidad de Alcalá. Entre sus publicaciones recientes destacan, *Triángulo Atlántico: Diálogos Latinoamericanos* (Libretos, 2022); *De la Imaginación Dialéctica a la Imaginación Experimental: Para una explicación melancólica de la relación Sujeto Mundo* (*Phainomenon* Vol. 21, No. 2); *Una propuesta de arquetipos melancólicos* (*Concordia – Internationale Zeitschrift für Philosophie* 82).

Aníbal Campos Rodrigo

Docente de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas (UNMSM). Egresado de las Maestrías en Epistemología e Historia de la Filosofía. Egresado del Doctorado en Filosofía. Sociólogo colegiado. Miembro del Grupo de Investigación “Filosofía y Liberación” de la UNMSM. Autor del libro *Hegel, Feuerbach y Marx* (1988). Miembro del Instituto del Pensamiento Peruano y Latinoamericano (IIPLA, UNMSM). Cofundador de las Revistas: *Filosofía, Ciencia y Sociedad* (1995), *Yachay* (1996), *Sullull* (2002). Director de Reflexión y Crítica (2003 – 2018). Presidente del Seminario Viernes Filosófico (FLCH-UNMSM, agosto-diciembre 2001). Articulista en diversas revistas de filosofía. Coordinador del Departamento Académico de Filosofía (2014-2016). Docente en Estudios Generales de la UNMSM. Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica (AIFP).

Leonardo Franceschini

Master en filosofía y teología por la Universidad “La Sapienza” de Roma y la Universidad “Ramon Llull” de Barcelona. Doctor en filosofía con mención internacional por la UPF con una tesis sobre los conceptos de raza y colonia en el mundo antiguo. Doctorando invitado por la ECUPL de Shanghai. Actualmente profesor en la UNED, miembro del Grupo de Investigación “Filosofía y Liberación” de la

UNMSM y colaborador en los archivos UPF de Gianni Vattimo. Autor del libro *Decolonizzare la cultura* (edición francesa, verano 2023) y de numerosos ensayos en libros colectivos. Sus investigaciones se centran en el vínculo que conecta la historia de la filosofía europea y la tradición post y decolonial latinoamericana.

Javier Eduardo Hernández Soto

Filósofo, egresado del pre y posgrado de la UNMSM. Trabaja en el área de la filosofía andina, recogiendo diversos aportes de la filosofía occidental. Autor de la tesis de maestría: *La estructura del ser-saber-actuar en el Manuscrito de Huarochiri y el desarrollo del momento del ser* (2019). Autor del libro: *De la filosofía al mundo y pensar andino* (2020). Asimismo, ha publicado algunos papers: “La caída del Tawantinsuyu desde el Manuscrito de Huarochiri” (2020), “La crítica a la modernidad desde los Manuscritos de Huarochiri” (2021), “Hegel, Mariátegui y la libertad en el mundo andino” (2022), “La vieja y la nueva filosofía andina” (2022), entre otros.

Carlos Abel Mora Zavala

Filósofo. Actualmente. Investigador y docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos desde 1995. Miembro del Grupo de Investigación “Filosofía y Liberación” de la UNMSM. Se ha desempeñado como Coordinador del Área de Investigación y Proyectos del ITACAB-Convenio Andrés Bello entre 2012-2016 y Coordinador y Consultor del Ministerio de Educación en la Dirección de Coordinación Universitaria entre 2004-2007. Sus temas de interés son la ética, la filosofía política, la filosofía peruana y latinoamericana, la filosofía de la historia, entre otros.

Miguel Ángel Polo Santillán

Doctor en Filosofía y docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Coordinador del Grupo de Investigación “Filosofía y Liberación” de la UNMSM. Sus áreas de interés son la ética y las filosofías de Asia. Es miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África-Perú (ALADAA-Perú), de la Sociedad Peruana de Filosofía (SPF), de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica (AIFP), de la Red Latinoamericana de Éticas Aplicadas y de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política (ASPEFIP). Entre sus obras destacan *La mirada del hombre. Ensayos sobre la vida ética* (2004), *Ética. Definiciones y teorías* (2013) y *El silencio del rey mono. Autoconocimiento y ética* (2016).

Jorge Amadeo Quispe Cárdenas

Magister en filosofía. Docente de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Se ha desempeñado como Director del Departamento Académico de Filosofía. Miembro del Grupo de Investigación “Filosofía y Liberación” de la UNMSM. Ha publicado la obra *Los fundamentos filosóficos de la Carta de Viscardo y Guzmán* (2012). Asimismo, ha escrito diversos artículos de la especialidad en trabajos colectivos como el texto *Ética y política en la filosofía de la liberación* (2017) y en las revistas filosóficas como “Reflexión y Crítica” y “Sullull”. Ha participado

en congresos, coloquios, seminarios de filosofía nacionales e internacionales en calidad de asistente y ponente. Ha dictado cursos en pregrado y posgrado tales como lógica, historia de la ciencia, epistemología de las ciencias sociales, ética y deontología, filosofía latinoamericana, filosofía de la historia e historia de las ideas políticas. Actualmente elabora su tesis para obtener el grado de doctor en filosofía.

Carlos Ernesto Ráez Suárez

Antropólogo licenciado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con estudios de maestría concluidos en Política Social con mención en Gestión de Proyectos Sociales, por la misma casa de estudios. Miembro del comité editorial de la revista *Historia y Región*, y del Grupo de Investigación “Filosofía y Liberación” de la UNMSM. Cuenta con artículos y ponencias sobre temas como religión, política, procesos migratorios, historia agraria, desigualdad urbana y políticas públicas. También se ha desempeñado como ayudante de cátedra en la UNMSM y docente de diplomado en la Universidad Nacional del Centro.

Eiffel Eduardo Ramírez Avilés

Es abogado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Magíster en Filosofía por la misma universidad y magíster en Literatura por la Universidad de Barcelona. Ha escrito, en el 2016, el libro de ensayos *La visión desde la montaña*, y en el 2021, el libro de cuentos *Contrarreloj*. Ha colaborado con artículos en diversos periódicos y revistas nacionales, como el suplemento cultural *Aspaviento*, la revista de historia “Apostila” y el semanario “Hildebrandt en sus trece”.

Jesús Eleazar Sánchez Berríos

Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente es miembro de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política (APEFIP) y del grupo de investigación “Filosofía y liberación” de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha participado impartiendo ponencias en distintas universidades peruanas y ha publicado artículos sobre Platón, Wittgenstein y Taylor en revistas peruanas. Sus áreas de interés son la ética contemporánea, especialmente la diversidad cultural, el multiculturalismo y la interculturalidad. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad de Lima.

Vladimir Sosa Sánchez

Egresado de la Maestría en Filosofía, con mención en Historia de la Filosofía (UNMSM). Docente de Filosofía, Ciencias Sociales y Religión (Universidad Ricardo Palma). Sus investigaciones versan sobre el pensamiento crítico, la filosofía de la educación, la ética y el análisis de la sociedad hipermoderna. Es miembro del Grupo de Investigación Filosofía y Liberación (UNMSM). Escritor y colaborador de *Filosofía en la red* (México). Miembro del Colegio Profesional de la COMEFI (México). Del Instituto Peruano de Investigaciones Filosóficas (IPIF). Miembro de la Asociación TALES de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España) y miembro de la Asociación Filosófica.

Libro electrónico disponible en
<http://fondoeditorial.unah.edu.pe/index.php/fonedi/catalog>
Publicado en el Perú / Published in Peru.



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE HUANTA**

Javier Ulises Aldama Pinedo
Marco León Felipe Barboza Tello
Aníbal Campos Rodrigo
Leonardo Franceschini
Javier Eduardo Hernández Soto
Miguel Ángel Polo Santillán
Jorge Amadeo Quispe Cárdenas
Carlos Ernesto Ráez Suárez
Eiffel Eduardo Ramírez Avilés
Jesús Eleazar Sánchez Berríos
Vladimir Sosa Sánchez

COORDINADORES:

Miguel Ángel Polo Santillán
Carlos Abel Mora Zavala



ISBN: 978-612-49204-8-6

