

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Capítulo 18



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.
Incluye bibliografías.
D.L. 2017-04266
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

BNP: 2017-1177

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

¿SOCIALISMO LIBERAL? REFLEXIONES EN TORNO AL LIBERALISMO POLÍTICO Y AL COMUNISMO EN UNA ERA POSTSECULAR

Martín Valdez Oyague, Universidad San Ignacio de Loyola, Perú

«Los filósofos [apunta Marx] no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx, 2015c, p. 109). Ciertamente no podría Marx estar refiriéndose, con dicha frase, a Platón, quien arriesgó su vida en más de una oportunidad, viajando a Sicilia e intentando que el gobierno y la verdadera filosofía coincidieran en una y la misma persona. Se trata, pues, no solo de encontrar una forma de asociación en la que y gracias a la cual, como precisaba Rousseau, «cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes» (Rousseau, 2007, p. 16), sino de identificar las condiciones que nos permitan alcanzar semejante orden. En la *República*, el filósofo no se preocupa solo de describir la polis perfecta, sino que, ante la insistencia del joven Glaucón, Sócrates se ve obligado a precisar cómo sea posible dicha polis: «a menos que los filósofos gobiernen en los Estados [...]» (473d-e). Un momento cúlpe en la historia de la filosofía, sin lugar a dudas. La solución a la corrupción, a la impunidad, a los abusos, a la violación de derechos, al atropello de libertades, a la pobreza, a la explotación, a la ignorancia, a las guerras, *a todos los males*, llegará cuando los filósofos tomen — ¿tomemos?— el poder.

Lo que está en juego es la necesidad y eventual puesta en práctica de «una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias» (*Carta séptima*, 326a), sin la cual los Estados permanecerán en la corrupción y la injusticia. Se trata de refundar los Estados, de acuerdo con una constitución política verdaderamente justa. Este diagnóstico no proviene de una reflexión desligada de los hechos, sino de la experiencia de un joven Platón, que, tras su gran entusiasmo por participar en la política, quedó profundamente decepcionado al enfrentarse, cara a cara, con la deriva de la democracia ateniense de su tiempo, que había llegado al punto de matar a su maestro, al hombre más justo y sabio de su tiempo.

Parece que Platón, sin embargo, nunca tuvo mucha confianza en el éxito de su empresa. Sin embargo, la posibilidad de «convencer a un solo hombre» y de, en consecuencia, llevar a cabo sus ideas, valía cuanto menos el intento. Reflexionando sobre su experiencia, Platón reconoce que intentar colocar abruptamente a un filósofo en el gobierno sin antes haber cambiado las costumbres de un buen número de los ciudadanos en dirección de la prudencia y la virtud —de modo tal que ya no estén orientadas hacia la distracción, los placeres y el consumo— es una receta para el fracaso. Mas de qué modo sería posible cambiar las costumbres sin dirigir la legislación es una paradoja cuya respuesta escapó al pensamiento y la experiencia del filósofo.

Quiero contrastar la experiencia de Platón con la de otro gran filósofo. Immanuel Kant retoma el proyecto del Estado ideal, bajo la forma de un orden cosmopolita mundial, a saber, la existencia de Estados con constituciones republicanas que distribuyan universalmente el derecho, de la mano de un orden internacional de paz prolongada e indefinida entre dichos Estados. ¿Cómo podemos esperar la realización de este orden? No será sino después de muchos intentos. No es por nada que se trata del problema más difícil al que nos enfrentamos como género humano. Pero, ¿cuál es la evidencia? ¿Donde están los indicios, para empezar, de que esto sea posible? Es la propia naturaleza insociable, egoísta, la tendencia a la guerra, que podemos esperar de cualquier otro, a nivel individual como social, la que nos motiva a entrar en relaciones legales ordenadas.

Kant considera este orden social, al igual que Platón, como una idea. Dicha idea, no obstante, es en última instancia inalcanzable para el ser humano y solo estamos obligados a aproximarnos a ella. No se trata, pues, de alcanzar una sociedad perfecta (una utopía), pero sí de aproximarnos a dicho ideal, el cual mantiene su realidad práctica en tanto se constituye una motivación para las personas, motivación que los impulsa a mejorar sustancialmente el deplorable estado de cosas actual. Seguimos a Kant en este punto fundamental.

Retomando, el que la especie humana pueda acercarse sustancialmente a la idea —es decir, alcanzar un orden legal que garantice que cada persona pueda desarrollar su potencial, lo que incluiría, cuanto menos, garantizar educación y salud de calidad para todos— dependerá de poder redirigir la mayoría de los recursos que actualmente los Estados dedican a la guerra a estos otros rubros. No es poca cosa. Kant nos dice que «solo será muy tardíamente, tras muchos intentos fallidos» (2006, p. 13), que habremos de alcanzar, siquiera aproximativamente, el Estado ideal.

Decepciona Kant, quizás, al señalar que las reformas habrán de venir desde arriba, ya que los gobernantes no podrán sino darse cuenta, por propia conveniencia, de lo perjudicial de las guerras para sus propios intereses, buscando entrar así en relaciones legales internacionales, de modo que, poco a poco, irá emergiendo la Ilustración,

entendida a nivel jurídico como «la instrucción pública del [pueblo] respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece» (2006, p. 93). Pero, ¿por qué el progreso tiene que venir desde arriba? Para educar se necesita recursos, un «sueldo digno» para los maestros (2006, p. 98), por ejemplo. Pero en la actualidad, y me refiero tanto a 1795 como a nuestra época, esos recursos, como ya apuntamos, están destinados a la maquinaria bélica. El argumento de Kant, aparentemente, plantea que los gobernantes, poco a poco, se irían volviendo más prudentes —aprendiendo de los errores de Napoleones, Hitlers, Bushes— e irían desapareciendo, así, las guerras ofensivas. Pero Kant no es ingenuo. No hay nada en la naturaleza humana, ni en las circunstancias actuales o previsiblemente futuras, que nos permita afirmar que esto efectivamente se vaya a dar. Se necesita que los gobernantes reformen poco a poco los Estados y eduquen, pero, para ello, necesitan a su vez ser educados.

La superación de la paradoja se da del mismo modo que en el caso de Platón. Dice Kant que es claro que «la esperanza de su progreso [el de la especie humana] solo estriba en una sabiduría desde arriba hacia abajo (que cuando nos es invisible se llama providencia) como condición positiva» (2003, p. 170). Platón, por su parte, señala que será «gracias a un especial favor divino» que los filósofos llegarán a gobernar y cesarán así todos los males para los Estados (*Carta séptima*, 326b). Interpreto que esta forma de expresarse, en ambos filósofos, no responde a la subordinación del destino de nuestra especie a una entidad o naturaleza distinta que la de nuestra propia razón, sino que refiere únicamente a una forma de expresar el límite de nuestro propio entendimiento sobre el tema.

Si podemos hablar de secularización en el contexto de ambos filósofos, tenemos, en el caso de Platón, un gobierno racional que somete a los mitos y dispone de ellos para asegurar la realización y el mantenimiento de la idea. En el caso de Kant, la religión se depura de elementos supersticiosos y prejuicios y cumple un rol unificador del ser humano, dando lugar a un modo de asociación entre seres libres que actúan de forma plenamente humana. La religión no es, en esencia, otra cosa que moralidad.

Tanto en Platón como en Kant encontramos esta *creencia* según la cual es posible que la razón gobierne al ser humano, tanto a nivel individual como social; en última instancia, «a nivel de especie». En esto consiste precisamente la emancipación humana, a saber, la idea de que la realización plena de cada ser humano supone una organización política particular, a saber, «una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos» (Marx, 2015a, p. 135). El más importante aporte en este rubro desde la filosofía lo obtenemos, justamente, desde el materialismo histórico. No se trata de imaginar un orden mejor, más justo, y acomodar la realidad a nuestra idea, sino de encontrar las contradicciones inherentes a la realidad, la lucha de clases en el marco específico

del modo de producción vigente, y sumarnos así al «movimiento histórico», a su vez «expresión de conjunto de las condiciones reales» (Marx, 2015a, p. 128).

El joven Marx, en su respuesta a Bruno Bauer sobre «la cuestión judía», critica el ideal de un Estado político universal, fundado en los valores fundamentales de la Revolución Francesa: la libertad y la igualdad. La secularización a nivel de la política, afirma el joven filósofo, no remueve las causas verdaderas de la alienación del ser humano. En un Estado plenamente secular, donde se respete genuinamente la libertad de pensamiento, de culto y de asociación, la religión no desaparecerá, sino que aparecerá todavía con más fuerza.

La emancipación política, a saber, la realización plena de un Estado donde se respeten los derechos de los ciudadanos concebidos como libres e iguales, es una farsa. Este orden social es tan ilusorio como el reino de los cielos, donde todos somos hijos de Dios. En el Estado político, esta comunidad de ciudadanos libres e iguales, es cierto que participamos de una existencia colectiva. Sin embargo, lo hacemos a nivel de una falsa conciencia. En la realidad, en la sociedad civil, nos encontramos divididos, sometidos a fuerzas que nos son ajenas, enfrentados unos con otros, degradados. Nos hallamos, pues, divididos entre una existencia genérica, universal, y una terrena, particular. Seguimos participando de una doble vida, escindidos entre dos modos de existencia: uno espiritual y otro material.

Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; son religiosos, en cuanto el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su real individualidad, como hacia su vida verdadera (Marx, 2015b, p. 72).

En este contexto, Marx critica los valores políticos fundamentales de la Revolución Francesa. La libertad política no supone otra cosa que la separación de las personas: la libertad de hacer en tanto no dañar. La libertad, en vez de unir a las personas, es concebida, en esencia, como una limitación. Es la realización del ciudadano como una mónada egoísta. Del mismo modo, la igualdad no es otra cosa que la realización de los individuos como mónadas iguales. En última instancia, la seguridad, «el supremo concepto social» de la Revolución Francesa (Marx, 2015b, p. 78), somete la justicia de la constitución política a la salvaguardia de la propiedad privada, del egoísmo, del modo de producción imperante: el capitalismo. La justicia al servicio de la explotación. La crítica de Marx es aniquiladora.

En contraste con sus contemporáneos, y a pesar de sostener que «es el opio del pueblo», Marx no tenía una concepción del todo negativa de la religión. Esta supone una búsqueda genuina de unión entre los seres humanos, de liberación. Es la expresión de una miseria real y, al mismo tiempo, una protesta contra esta miseria. La religión no es el problema, algo que se deba abolir *per se*. Es la expresión

de una carencia fundamental del ser humano, en nuestros tiempos, la consecuencia de la explotación del trabajo asalariado sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción. En otros tiempos, cuenta la historia, fue la opresión de un pueblo de esclavos que buscaba liberarse y dirigirse a un lugar mejor.

La verdadera emancipación del ser humano, la emancipación humana, no llegará sino con la revolución de las condiciones materiales de producción y de las relaciones que las regulan. Se trata del tránsito de un modo de organización antagónico a uno plenamente humano, cooperativo. La realización de la libertad humana no se dará a nivel del derecho, ni mucho menos de la conciencia o la reflexión, sino a nivel de un reordenamiento a nivel productivo.

El liberalismo pretende ser más realista, o modesto, o ambas cosas (¿no es siempre la realidad más modesta que la idea?). John Rawls lee, por supuesto, a Marx y, sin embargo, se propone fundar una teoría de la justicia precisamente sobre los valores de la libertad y la igualdad. Sin embargo, la crítica de Marx al concepto de Estado burgués, mero «guachimán» del capital, es considerada muy seriamente por Rawls. Su preocupación por hacer que las libertades y derechos formales tengan un valor real y equitativo es constante e implacable.

El principio de diferencia del liberalismo político de John Rawls, precisamente, tiene como objetivo asegurar que las instituciones de trasfondo operen de tal modo que «la propiedad y la riqueza se mantengan lo suficientemente igual repartidas a lo largo del tiempo» (2002, p. 83), y que no se llegue a dar una desigualdad extrema como la ocasionada por la arremetida neoliberal de las últimas décadas. Se trata, justamente, de asegurar el valor equitativo de las libertades políticas y que no queden en una mera formalidad.

Rawls no es ambiguo sobre este punto:

Un sistema de libre mercado debe establecerse en un marco de instituciones políticas y legales que ajuste la tendencia a largo plazo de las fuerzas económicas a fin de prevenir las concentraciones excesivas de propiedad y riqueza, especialmente de aquellas que conducen a la dominación política (2002, p. 74).

Sin lugar a dudas, el liberalismo político implica cierto liberalismo económico, pero el primero se concibe siempre como sometido a reglas, puestas por el Estado, y no como una chapucera desregulación del accionar de los individuos (y de los grandes grupos económicos) en el mercado. En ello radica la diferencia entre el liberalismo político y el neoliberalismo: el primero regula el mercado para asegurar el verdadero valor de las libertades de todos, mientras que el segundo concibe una libertad anómica y tiende a la desregulación estatal por principio. En la práctica, la desregulación neoliberal es una excusa para la incidencia ilegítima de los poderes fácticos en la política, precisamente, el gran peligro que el liberalismo busca contrarrestar.

Recapitulemos respondiendo a la siguiente pregunta: ¿qué características tendría esta sociedad liberal? Responderé con un esbozo de las características que más contrastan con nuestra realidad y con el sentido común del discurso político neoliberal predominante.

Para empezar, la educación pública, al alcance de cada ciudadano, funcionaría adecuadamente y no tendría nada que envidiarle a la privada. Sería una prioridad presupuestal (lo que supondría un fuerte desplazamiento de recursos desde la industria bélica). Todos los ciudadanos tendrían acceso a bienes básicos como alimentación y salud de calidad; una jornada laboral digna sería respaldada y efectivamente obligatoria por ley. Los medios de producción, las empresas, tendrían dueños, sí, pero estarían suficientemente repartidos y no concentrados en pocos y grandes grupos económicos. El sistema electoral se encontraría eficazmente blindado frente a los intereses del gran capital (los poderes fácticos); las instituciones económicas estarían verdaderamente desideologizadas, responderían a políticas públicas fruto de un consenso mayoritario y transparente. La intervención de la Iglesia en la legislación no existiría. Existiría, sí, libre mercado, pero dentro de un marco de mecanismos tales como altos impuestos a las ganancias elevadas, mecanismos que serían reconocidos como justos sin mayor controversia (y no tildados como medidas «chavistas»). La justicia como equidad y sus principios de justicia nos permitirían asegurar que estas medidas son compatibles, necesarias incluso, para asegurar la libertad de todos los ciudadanos y su efectiva cooperación en sociedad, a lo largo del tiempo.

Quisiera señalar dos aspectos no poco importantes acerca del funcionamiento del sistema económico de la sociedad estadounidense en el momento en que Rawls concibe su teoría, en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX. A pesar de todo lo que faltaba en materia de derechos civiles, los impuestos a las ganancias millonarias no bajaron en ningún momento de 70% y llegaron incluso a estar por encima del 90%. Quizás como consecuencia, el crecimiento económico se mantenía parejo a nivel familiar en todos los sectores económicos, oscilando entre 99% en las familias más ricas y 116% en las más pobres. Para contrastar, durante las últimas tres décadas, cuando los impuestos a dichas ganancias han bajado a menos del 40%, el 1% de estadounidenses, los más adinerados, ha crecido 261%, mientras que los menos aventajados han crecido 15%. En tiempos en que Rawls formula su teoría, la diferencia de crecimiento entre ricos y pobres era de 17%, a favor de los pobres; hoy, la diferencia es de 246%, a favor del sector *más* aventajado. Esto no se debe a que los pobres se hayan quedado dormidos y a que los ricos estén trabajando más. La causa es un giro en la legislación económica que favorece precisamente la concentración de capital, en detrimento de las grandes mayorías de trabajadores.

John Rawls llegó a ver esta última situación hacia el final de su vida. En la reformulación de su teoría, que lo ocupó hasta sus últimos días, advierte con mucho cuidado y pesadez del peligro de que la propiedad, en concentraciones excesivas, aniquile la libertad individual de la mayoría y destruya la democracia. Rawls aborda esta dificultad al intentar responder directamente a la crítica de Marx al liberalismo. Podríamos pensar que una democracia de propietarios, un régimen donde los medios de producción sean propiedad privada siempre de una minoría, verá aparecer dentro de sí inevitablemente fuerzas políticas y económicas tales que hagan que la satisfacción de los principios liberales de la justicia como equidad resulte imposible. Si no hay democracia en el centro de trabajo, ¿cómo puede haber democracia en el Estado? Un liberalismo construido sobre la base de una sociedad capitalista parecería poseer en sí una contradicción interna insuperable y estar destinado al fracaso.

No obstante, es sobre este punto que el pensamiento de Rawls muestra su mayor deslinde de la lógica capitalista, al notar que una democracia de propietarios es compatible con empresas que sean manejadas por sus mismos trabajadores, cooperativas, sistema que podría terminar imponiéndose y eventualmente remplazar completamente a la economía capitalista. El liberalismo político no se casa con el capitalismo.

A modo de conclusión, sería un error descuidar la advertencia del joven Marx acerca de la complacencia en un orden de «iguales derechos y libertades» que, sin embargo, descuide las relaciones reales y materiales de los ciudadanos.

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre* (Marx, 2015b, p. 65).

Y sin embargo, no podemos dejar de hablar de nuestra realidad, una en la que la emancipación política es todavía una meta, una lucha legítima contra la injerencia injusta de cierta corriente conservadora del cristianismo católico, la cual priva, por ejemplo, a cientos de miles de mujeres de acceder a un aborto seguro todos los años y a parejas homosexuales de firmar un contrato legal que proteja sus derechos conyugales.

Sin embargo, es crucial no olvidar que la propuesta de mayores derechos y libertades políticas que plantea el liberalismo no puede avanzar si no es de la mano de una regulación y control firme del capital. Sin este control, los derechos y libertades políticas no pueden sino quedar vacíos de contenido para la gran mayoría. La emancipación humana no se da a nivel de la conciencia, ni del derecho, a su vez producto de la conciencia de los individuos, sino de las relaciones sociales

de producción, de la reorganización de la cooperación en un orden de mayor equidad. El fondo de esta idea es el mismo en Rawls que en Marx.

BIBLIOGRAFÍA

- Kant, Immanuel (2003). *El conflicto de las Facultades en tres partes*. Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Marx, Karl (2015a). Manifiesto del partido comunista. En *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Marx, Karl (2015b). Sobre la cuestión judía. En *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2015c). Tesis sobre Feuerbach. En *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Platón (1992a). *Carta Séptima*. En *Diálogos VII*. Madrid: Gredos.
- Platón (1992b). *República. Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- Rawls, John (2002). *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, Jean-Jacques (2007). *El contrato social*. Madrid: Tecnos.