

**La construcción del pragmatismo reflexivo-tolerante y el giro  
hacia la democracia postsecular**

*The construction of reflexive-tolerant pragmatism and the turn to  
post-secular democracy*

**Marco León Felipe Barboza Tello**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

marco.barboza@unmsm.edu.pe

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5983-3205>

Ningún hombre es una isla en sí mismo.

*John Donne*

Es necesario que hagas la experiencia de todo.

*Parménides*

**Resumen**

La evolución de la filosofía pragmatista en el seno de la filosofía americana se aborda de manera propedéutica en relación con dos cuestiones centrales: los vínculos entre el pragmatismo y la religión, y la primacía de la democracia sobre la filosofía, a partir de las cuales se busca explicar la conformación de la democracia postsecular, entendida como una democracia reflexiva, cooperativa y entusiasta, y además plantear el equilibrio de la experiencia democrática desde la voluntad de creer en el individuo y sus posibilidades.

**Palabras clave:** pragmatismo, reflexivo, religión, democracia, postsecular

**Abstract**

The evolution of pragmatist philosophy within American philosophy is approached in a propaedeutic way in relation to two central questions: the links between pragmatism and religion, and the primacy of democracy over philosophy, from which we seek to explain the shaping of post-secular democracy understood as a reflexive, cooperative and enthusiastic democracy, and also to raise the balance of the democratic experience from the will to believe in the individual and his or her possibilities.

**Keywords:** pragmatism, reflexive, religion, democracy, post secular

**Fecha de envío:** 18/9/2021 **Fecha de aceptación:** 14/12/2021

## 1. Filosofar desde una isla: a manera de introducción

Que el pragmatismo tiene un ascendiente importante en el quehacer filosófico contemporáneo, pareciera una frase con un consenso cada vez mayor. En el centro de dicha aserción el *Walden* de Thoreau<sup>1</sup> tiene un feliz encuentro con la cabaña de Heidegger cerca de Todtnauberg<sup>2</sup>, en la Selva Negra al sur de Alemania. Una larga historia insular entronca el mediodía británico del transitar el acantilado con el campo y el mar a cada costado y el sello fundacional norteamericano del “culto a la experiencia”<sup>3</sup>, asumido como “sabiduría acumulada, encuentro con obstáculos peligrosos, experimentos vitales, intensidad subjetiva, identidades compartidas, incluso realidad subyacente anterior al cisma sujeto-objeto” (Jay, 2008, pp. 197-198). Dos recientes publicaciones confirmarían estas reflexiones. La primera es del referente del “pragmatismo kantiano”, el célebre filósofo Jürgen Habermas, quien está convencido de la centralidad y anticipación de la defensa de la democracia rawlsiana en sociedades con religiosidades al alza, y sostiene que: “[m]ientras no sea evidente que los poderes creativos de la religión se han agotado, no hay razón para que la filosofía abandone una actitud dialogante estudiosa hacia las tradiciones religiosas. Dos filósofos del siglo XX ejemplifican esta actitud: John Rawls y Karl Jaspers” (2020, p. 79).

La segunda es de Daniele Botti, con su reciente libro *John Rawls and American pragmatism: Between engagement and avoidance* (2019, p.219), en la cual los vínculos del pragmatismo estadounidense en sentido amplio y la producción rawlsiana son reinterpretados y explicitados de forma diversa a las lecturas convencionales. El autor afirma, de forma enfática:

Si en TJ<sup>4</sup> Rawls trata a sus lectores como posibles indagadores morales, en PL<sup>5</sup> los asume como ciudadanos de un régimen liberal y constitucional real con ciertas características. En TJ, el tipo de razonamiento que Rawls reclama es un razonamiento democrático, en el sentido de que pide a sus lectores que participen en la indagación y se esfuercen por alcanzar un equilibrio reflexivo equilibrando las intuiciones, los juicios ponderados y la información empírica (aunque provisional). En TJ, en las Conferencias Dewey de 1980, y en el ensayo de 1985, “Justice as fairness: Political not metaphysical”, la razonabilidad se sigue concibiendo como una característica del temperamento del investigador moral que se esfuerza por alcanzar el equilibrio reflexivo. En el PL, la razonabilidad pasa de ser nuestra actitud en la indagación inductiva a ser un rasgo de las doctrinas que

casualmente acariciamos en la sociedad actual en la que entramos al nacer. En TJ, razonables somos tú y yo que nos dedicamos a una práctica y nos esforzamos por alcanzar el equilibrio reflexivo. En PL, son razonables las concepciones del bien que tú y yo apreciamos aquí y ahora: nosotros, las personas de un régimen liberal-constitucional, y nuestras “doctrinas total y parcialmente comprensivas” son razonables en la medida en que nosotros y ellos nos atenemos a “lo esencial constitucional de las libertades básicas igualitarias”. Por decirlo de forma metafórica, en TJ, Rawls concibe a sus lectores como agentes de indagación y reconoce a los demás indagadores como igualmente autorizados y libres para contribuir a la indagación del modo que consideren más apropiado. En PL, la razonabilidad es una propiedad que las doctrinas que apreciamos aquí y ahora poseen o no.

En este punto, hagamos una breve vuelta atrás a tenor de estos recientes aportes. En efecto, para cuando John Rawls publicó *Teoría de la justicia* en 1971, varias eran las caracterizaciones de la filosofía de factura norteamericana: filosofía menor, filosofía instrumentalista, filosofía insular y abstrusa (Coman, 2020). Con la obra y la personalidad temperante y dialógica de Rawls, el pragmatismo cobró nuevos bríos, y ese “bebé anticomunista en pañales rojos”<sup>6</sup> llamado Richard Rorty —quien ya había editado *El giro lingüístico* en 1967— encontró progresivamente el socio ideal (y no confeso) para comunicar reflexiva y críticamente en el seno de una sociedad y una democracia como la estadounidense, que ya para entonces enfrentaba enormes desafíos de cohesión, igualdad y tolerancia.

La operatoria —entonces intensificada, pero ya iniciada años antes— consistió en retomar (reexaminados) a los padres fundadores del pragmatismo. Charles Sanders Peirce y su *Photometric researches* de 1878, William James y *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) o la *Theory of valuation* (1939) de John Dewey —en la que el autor desarrolla la noción de “continuous balancing”—, recobraron importancia y centralidad inspirando y delineando los debates filosóficos en adelante. En la cincuentena de años que comprenden los sucesivos giros lingüístico, hermenéutico y pragmatista, se pudo elaborar una filosofía con “superficie” propia. Los encuentros con la exilada Escuela de Fráncfort, las aportaciones y conversiones de filósofos analíticos o del lenguaje, la reivindicación de disciplinas como la historia de la filosofía, y la aparición de una nueva generación de filósofos que fueron autodenominándose cada vez con más énfasis “pragmatistas”, fueron decisivos para ello.

Hilary Putnam, en su texto intitulado “50 años de filosofía vistos desde dentro” (1997), reconocía la influencia de Rorty, a inicios de la década de 1980, para que su abordaje de la experiencia o de la ética no estuviera exento de una visión pragmatista en adelante. La propia historia de la filosofía era abordada desde un punto de vista no cartesiano y se postulaba entonces que “[e]l largo dominio de la idea de que ‘la filosofía es una cosa y la historia de la filosofía es otra’ está llegando visiblemente a su fin. ¿O se trata de una estimación demasiado optimista?” (Putnam, 1997, p. 200).

El testimonio de Putnam da cuenta de un viraje filosófico que se condice con el viraje de la sociedad anglosajona, a ambos lados del Atlántico, sacudida por profundos cambios en las sensibilidades y mentalidades ciudadanas que en las siguientes décadas llegarían a tener un impacto global determinante. La relación entre pragmatismo y religión, y entre democracia y filosofía, son buenos indicios para dar cuenta de dichos cambios y es eso lo que se desarrollará propedéuticamente, en los apartados siguientes.

## 2. Pragmatismo y religión

Recientemente se ha afirmado que “dado que la religión americana está conectada directamente con la búsqueda de éxito en la vida, la fe se convierte en una actividad experimental” (Sloterdijk, [2017] 2020, p. 269). La religión también es poesía, tal y como lo planteara Rorty deviene en un “instrumento de redención imaginativa en el sentido de superación”<sup>7</sup> (Van Niekerk, 2013, p. 315). Dicha condición alude a los acreditados usos epistémicos de la imaginación (Badura y Kind, 2021) y es compatible con la comprensión del mundo antiguo en clave de prelación poética o filosófica,

cronológicamente [los poetas] llegaron antes. Pero no se llamaban poetas, se llamaban chamanes, y era otra categoría, totalmente diferente. Entonces, el mundo no se explicaba, sino se cantaba. Y la filosofía surge, básicamente, cuando los chamanes llegan a la ciudad, y en la ciudad ya no se puede hablar sobre el mundo con cantos, sino que se habla en prosa. Y los filósofos, en cierta medida, son poetas desilusionados, desencantados (Sloterdijk, 2019, 29:01-29:52).

Ambos rasgos hipermodernos de la religión —éxito puritano y retrotopía poética— tienen un recorrido bastante largo y se hunden en las profundas

convicciones religiosas que históricamente ha ostentado una sociedad como la norteamericana. Precisamente a ese respecto, se puede referir lo descrito por Jay (2008, p. 185) sobre el siglo XVIII norteamericano en clave religiosa,

durante el “Gran Despertar” de la Norteamérica colonial en los años 1730 y 1740, el puritano Jonathan Edwards pudo elaborar, a partir del sensualismo de Locke, una doctrina del “nuevo sentido” del corazón, que ofrecía una confirmación experiencial —expresada de la manera más vívida en las conversiones de los “nuevamente nacidos” (*born-again*)— que la adhesión externa a la doctrina eclesial o la teología racional jamás podía emular. Su *The religious affections*, de 1746, estimuló —o reflejó— una poderosa práctica devocional del “misticismo evangélico” basado en el testimonio de los “sentidos espirituales”. La escucha de voces oraculares, las visiones sagradas, la caída en trance, los sueños visionarios, o el hablar en lenguas se transformaron en sucesos comunes durante la ola de “entusiasmo” que se dejó caer sobre el panorama religioso norteamericano.

Se puede considerar que el “imaginario puritano de Estados Unidos [c]onsidera la fe y el conocimiento como dones unificadores de Dios, junto con los mandatos éticos de actuar bien y creer frente a un mundo incrédulo” (Hamner, 2003, p. 18). En el mismo sentido, José Ingenieros ([1917] 1956, p. 122) afirma que las Sociedades de Cultura Moral florecieron en tierras norteamericanas y británicas entre 1876 y 1896. Dichas sociedades tenían entre sus principios: “la confianza en sí mismo y la cooperación social, [e]l método científico aplicado al estudio de la experiencia moral, [l]a necesidad de las reformas económicas y sociales, [y] del poder de la comunidad moral”. Para entonces la autenticidad de una religión natural de la moralidad emersoniana ya mostraba públicamente su doctrina forjada a partir de rasgos como los siguientes: “la evolución, esencialmente práctica, del puritanismo en la Nueva Inglaterra [, l]a exaltación del celo religioso [que] tuvo siempre un sentido cívico y conducía al cumplimiento del deber social, y [l]a sociedad misma [c]oncebida como una manifestación de la voluntad divina” (Ingenieros, [1917] 1956, pp. 27, 30).

Desde el pragmatismo clásico de Peirce, James y Dewey hasta las posturas de Putnam, Rorty o Bernstein la vinculación de ese imaginario puritano con el desarrollo del pragmatismo americano es permanente. La experiencia, la cooperación social, la democracia, la reconciliación de ciencia y religión, son clásicos temas pragmatistas que emergen de ese mismo orto vinculante. Si “Rorty

imagina una religión cívica de la democracia que mantiene viva la esperanza social” (Smith, citado por Van Niekerk, 2013, p. 316), para Dewey la democracia “no es una forma de gobierno ni una conveniencia, sino una metafísica de la relación del hombre y su experiencia en naturaleza” (Rorty, 2007, p. 39). Por su parte, John Rawls, al ser interrogado en el curso de una entrevista de 1998 sobre cuál era la motivación para haber convertido a la religión en un foco principal de su obra más reciente, respondía lo siguiente: “esa es una buena pregunta. Creo que la explicación básica es que me preocupa la supervivencia, históricamente, de la democracia constitucional. Yo vivo en un país en el que el 95 o el 90 por ciento de la gente se declara religiosa”<sup>8</sup> (Edmundson, 2017, p. 184).

En su libro *Pragmatismo estoico*, John Lachs (2012, pp. 183-184) hace una referencia autobiográfica al pragmatismo y la religión en el corazón mismo de la evolución de la filosofía americana:

Tardé muchos años en darme cuenta de que las pruebas racionales no tienen por qué desempeñar un papel importante en la vida religiosa de uno. Llegué a esta conclusión en parte como resultado de escuchar a Paul Tillich en New Haven y de discutir sobre religión con John Burbidge, un compañero de estudios, que más tarde se distinguió como comentarista de Hegel. [P]or tradición, McGill envió a sus graduados en filosofía a Oxford; Charles Taylor, Storrs McCall y Andre Gombay, entre otros buenos filósofos siguieron este camino. Para mí, ir a Yale parecía más natural. En aquellos años, Yale se destacaba como el único programa que tomaba en serio la metafísica, la filosofía de la religión y la historia de la filosofía. Paul Weiss se jactaba de que Max Black de Cornell, enviaba a sus estudiantes a New Haven para que le señalaran con el dedo, asombrados, cuando hablaba de la potencialidad y de Dios. Brand Blanshard era un racionalista sin complejos, John Smith discutía sobre Royce y el infinito, y tanto Northrop como Margenau defendían una filosofía internacional, humana y generosa.

Si la estancia de Dewey en China entre 1919 y 1921 implicó “un efecto sobre Mao que parece haber sido profundo y duradero” (Renault, 2013), la gira de conferencias en China de Richard Rorty culminó en un evento académico internacional de dos días intitulado “Rorty, el pragmatismo y la filosofía china” en julio de 2004<sup>9</sup>. Ya para 2017 el Centro Dewey de la Universidad de Fudan y el Instituto Berggruen auspiciaron una reunión para “reflexionar sobre el confucianismo y el pragmatismo

deweyano como posibles recursos para una nueva geopolítica que parte de una ontología de la interdependencia, reconociendo la naturaleza irreductiblemente ecológica de la experiencia humana en todos los niveles” (Ames *et al.*, 2021, p. 3). Ello se condice con el florecimiento actual del pragmatismo y el rápido aumento de “su alcance geográfico, con un interés creciente en muchos países como Brasil, Argentina, India, China, Hungría y Polonia” (Malachowski, 2012, p. 12).

### **3. La primacía de la democracia sobre la filosofía: Rawls y Rorty *vis-à-vis***

Rawls afirma que “[l]as condiciones sociales e históricas de una [moderna sociedad democrática] se originan en las guerras posteriores a la Reforma y a la formulación del principio de tolerancia, en la formación de los regímenes constitucionales y las instituciones de las grandes economías de mercado” (citado por Rorty, 1996, p. 244). Esa sola aseveración implica la asunción de cuestiones centrales para la reflexión filosófica de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI en torno a la democracia. Allí tenemos, la centralidad de las guerras religiosas divisivas del siglo XVII y su huella en la conformación de las democracias del período ilustrado en adelante. Ya sea con Walzer (2010), Beck (2017) o Bauman (2017)<sup>10</sup>, la extremosidad, la errancia, la inseguridad o la falta de fe en el futuro en la transición del siglo XVI al XVII ha sido abordada desde diversos enclaves teóricos en los últimos 50 años (Maravall [1975] 2010, Calabrese [1987] 1999, Trevor-Roper 2009), a fin de explicar las crisis políticas, las intolerancias religiosas, y los impactos globalizadores en los vínculos sociales desde el espejo histórico. La ironía rortyana<sup>11</sup> y el ascetismo rawlsiano van transitando un cincuentenario camino —iniciado en 1971 con *Teoría de la justicia*— en una clave cada vez más convergente. Si el primero instala el sello jeffersoniano de la democracia liberal estadounidense con la frase “no es un ultraje que mi vecino diga que hay veinte dioses o no hay ninguno” (Rorty, 1996, p. 239), el segundo afianza un nuevo orto de la filosofía política transitando desde el planteamiento de la libertad religiosa individual y libre de interferencias<sup>12</sup> hasta la premisa que

uno de los orígenes históricos del liberalismo está en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII que siguieron a la Reforma; estas divisiones dieron lugar a una prolongada controversia sobre el derecho de resistencia y la libertad de conciencia, lo que eventualmente desembocó en la formulación y en la aceptación, a menudo renuente, de alguna versión del principio de tolerancia [. Y luego, sobre Norteamérica comenta: p]ara ilustrar en nuestro

propio caso cómo el conflicto divisivo puede desembocar en la filosofía política, recordemos los extensos debates entre federalistas y antifederalistas en 1787-1788 en torno a la ratificación de la Constitución, y cómo la cuestión de la extensión de la esclavitud en los años previos a la guerra civil provocó discusiones de principio sobre dicha institución y sobre la naturaleza de la unión entre los Estados (Rawls, 2001, p. 23).

Desde el “punto de vista de John Rawls [e]l pluralismo de la visión del mundo y de las comunidades religiosas [son] una característica constitutiva, y por el momento, duradera de la modernidad” (Habermas, 2020, pp. 91-92). En el largo camino que inicia en *Teoría de la justicia* y va hasta la actualidad, las particularidades filosóficas y socioculturales de esa caracterización habermasiana no han cesado de manifestarse: los giros teológico y ontoteológico de la fenomenología (Inverso, 2018, pp. 166 y ss.), el relato posmoderno de la muerte del “dios moral [e]l dios del orden constituido de una vez por todas” (Vattimo, 2001, p. 80), la fundamentación holística e indiferenciada de la razón en la tradición escolástica<sup>13</sup> del aristotelismo neotomista de Alasdair MacIntyre (Jay, 2016, p. 146), el “sincretismo ‘californiano’” de los “Nuevos Movimientos Religiosos”<sup>14</sup> de 1970 en adelante (Habermas, 2020, p. 83), son algunos ejemplos de esa caracterización.

En ese marco, las reconfiguraciones y precisiones en torno a una concepción operativa de la justicia política rawlsiana<sup>15</sup>, generan la necesidad de descartar temas como la naturaleza ahistórica, el sentido de la vida humana, la conducta moral motivada o la naturaleza del yo. Una justificación pragmatista más allá de la *verdad* ilustrada, enraizada en la solidaridad e interdependencia asumidos como vínculos fundamentales de las sociedades democráticas liberales, es lo que Rorty argumenta recurrentemente, y al hacerlo enlaza a Quine, el *we-intentions* de Sellars<sup>16</sup>, Davidson, pero también a Heidegger, Nietzsche, e influencia en frankfurtianos de tercera generación como Rainer Forst y sus planteamientos acerca de la justificación<sup>17</sup> o la Resonancia de Harmut Rosa (2019).

En el mismo sentido, lo que pareciera una lectura más precisa de la justicia como imparcialidad por parte de Rorty<sup>18</sup> a medida que Rawls iba afinando su teorización, podría ser interpretado de manera alternativa como una construcción conjunta de una nueva filosofía política, una en la que el pragmatismo comienza a impregnar sus categorías y postulados en los espacios centrales de una reflexión de sello anglosajón fraguado en diálogo con la filosofía continental, principalmente germana.

Las acusaciones de Horkheimer y Adorno sobre la imposibilidad de establecer una comunidad moral en un mundo desencantado a partir de un “pensamiento ciegamente pragmatizado” o la indeseabilidad de una comunidad donde “el rico, el esteta, el directivo y el terapeuta” son los referentes dominantes —siguiendo a McIntyre<sup>19</sup>—, han sido respondidas por un pragmatismo que se les ha arreglado para ir desvelando una postura cooperativa, artesanal y solidaria aplicable a una sociedad en la que ahora el pastor, el patriarca etnoidentitario, el tecnoempresario y el policía higienista han desplazado los referentes de McIntyre.

Cuando Rorty consiente en la definición de “consenso superpuesto” de Rawls (es decir, un consenso que incluya a todas las doctrinas filosóficas y religiosas contrapuestas que es probable que persistan y ganen partidarios en una sociedad democrática constitucional más o menos justa<sup>20</sup>), lo enlaza con Hegel y Dewey, en un sentido historicista y antiuniversalista, afianzando un nuevo equilibrio privado público donde la reflexividad dirige la creencia individual o la tradición política a cada uno de estos espacios, con la filosofía y la religión fungiendo de administradores interseccionales. Es claro que las desapariciones de Rawls y Rorty en el curso de los últimos 20 años les han impedido ver lo complejo del nuevo entramado religioso y político, uno que ha hecho decir a Habermas en mayo de 2018: “Yo espero que la genealogía de un pensamiento posmetafísico desarrollado a partir de un discurso milenario sobre la fe y el conocimiento pueda contribuir a que una filosofía progresivamente degrada en ciencia no olvide su función esclarecedora” (Hermoso, 2018).

La defensa cerrada de Rawls que hace Rorty ante las objeciones del comunitarismo de Sandel pueden enunciarse de la siguiente manera: al “yo anterior” a la elección de los fines de Sandel Rorty opone el “nosotros” para el que prima la libertad y no la perfección, a la objeción sandeliana del punto de vista “comprometido por su implicación en el mundo” se responde con un “yo [con] contingencia histórica de principio a fin”, y a la necesidad de “una visión deontológica completa” la confronta con el interés rawlsiano por “las condiciones de la ciudadanía en una sociedad liberal (1996, pp. 253, 254, 256, 258).

El recurso a la frivolidad rortyano frente las preguntas filosóficas fundamentales es esgrimido con vistas a asumir el desencanto del mundo en el marco de un irreductible pluralismo cultural para habitantes posmodernos “más pragmáticos, más tolerantes, más liberales, más receptivos a las apelaciones de la razón instrumental”. No obstante, dicho pluralismo cultural coexiste en la actualidad con un escenario social post secular que “se ajusta a la persistencia de las comunidades religiosas en un entorno en continua secularización” (Habermas, 2020, p. 21).

El repaso final de la batalla reflexiva rortyana da cuenta del *Deus absconditus* de Unger, del nuevo San Benito de McIntyre o del bien común políticamente funcional de Sandel, y nos ofrece claves predictivas para entender el pragmatismo norteamericano en el curso de un peligro potencial de colapso final de las democracias (más sentido y vivenciado desde los albores del presente siglo). Si ajustamos la aseveración y la pregunta de Putnam reseñada en el numeral 1 supra *in fine*, diríamos: el largo dominio de la idea de que la historia de la filosofía es una cosa y la espiritualidad y vitalidad religiosa es otra, está llegando visiblemente a su fin. ¿O se trata de una estimación demasiado retrotópica?

Para Dewey, el desencanto en el ámbito comunitario y público era el precio a pagar por la liberación espiritual, privada e individual, por ese tipo de liberación que Emerson pensaba era típicamente norteamericana. [J]efferson y Dewey describieron a los Estados Unidos como un “experimento”. Si fracasa el experimento, todos nuestros descendientes aprenderán algo importante [,] que las instituciones sociales pueden ser consideradas experimentos de cooperación en vez de intentos de encarnar un orden universal y ahistórico. Resulta difícil creer que sea este un recuerdo que no vale la pena conservar (Rorty, 1996, pp. 264, 266).

#### **4. Reflexiones finales (acerca de una democracia post secular)**

Las controversias en torno al proceso de secularización se han incrementado en las últimas décadas, y con mayor énfasis desde el inicio del presente siglo. Los sucesivos procesos decoloniales y las deconstrucciones liberacionistas posmodernas en torno a cuestiones como el género, la etnia o la identidad, aunados al advenimiento del nuevo milenio han reposicionado las antiguas polémicas de teólogos y filósofos en torno a cuestiones como el derecho constitutivo o el consenso pluralista. Para Martin Jay, “[e]l mundo moderno nunca estuvo totalmente desencantado —para bien o para mal— y la secularización, como cualquier observador del siglo XXI, puede atestiguar rápidamente, podía ser resistida eficazmente e incluso revertida” (2016, p. 25). Tal vez el rasgo más importante de lo postsecular a tomar en cuenta es que “la conciencia de vivir en una sociedad secular ya no se combina con la certeza de que la progresiva modernización cultural y social sólo puede tener lugar a expensas del significado público y personal de la religión en general” (Habermas, 2020, p. 91).

Varios son los fenómenos que actualmente parecieran confirmar un escenario global de democracias postseculares. Al respecto, se puede referir el desarrollo de liderazgos carismáticos y alianzas multinivel de orto religioso explícito o simbólico en diferentes partes del mundo. El Movimiento de Regeneración Nacional de Andrés Manuel López Obrador en México (Barranco, 2019), el bloque Visegrado en Europa del Este en el que confluyen Hungría, Polonia, Eslovaquia y República Checa (Barboza, 2018), o la creciente influencia del confucianismo en la actualidad política china<sup>21</sup>, son algunas de las manifestaciones de dicho aserto. Sobre el particular, el Relator de Libertad Religiosa de Naciones Unidas reitera en un informe de 2018

el compromiso IV del marco “Fe para los derechos”, que advierte contra el peligro de valerse de la noción de “religión de Estado” para discriminar a cualquier individuo o grupo, y contra la utilización del “laicismo doctrinal” que puede reducir el espacio del pluralismo religioso o de creencias en la práctica [, y] el Relator Especial hace referencia a la importancia de adoptar un modelo de relaciones entre el Estado y la religión conforme al concepto de “distanciamiento respetuoso”, es decir, una separación de la religión, política y jurídica, pero no social (UN GA, 2018, párr. 89).

El equilibrio reflexivo rawlsiano puede ser un recurso útil y adecuado para abordar con propiedad los desafíos que plantea la revitalización actual del pragmatismo cuando postula la instauración de democracias ecológicas y radicales (Coles, 2016) o el “diseño de nuevas instituciones democráticas experimentalistas” (Frega, 2019, p. 396). El influjo de una democracia reflexiva, cooperativa y entusiasta, en el sentido religioso que le atribuye Jay (2008, p. 185), tiene hoy por hoy alcances globales.

Un experimento cooperativo y una democracia basada en la experiencia puritana son dos de los principales ejes pragmatistas del nuevo escenario postsecular. Ya sea como una “extraordinaria proximidad entre la filosofía de la praxis de Marx y los principios fundamentales del pragmatismo” (Hans Joas, citado por Renault, 2013, párr. 5) o como las “capacidades a las que recurren los seres humanos para desarrollar habilidades [q]ue acreditan la fe del pragmatismo en la democracia”, el “hacer es pensar” (Sennett, 2010, pp. 357, 359) pragmatista siempre aparece redivivo en las posibilidades, y ese es el corazón de la democracia post secular: “[e]n la voluntad de creer en las posibilidades del individuo, [William] James expresa

la suma total de sus desesperaciones y certezas, como una confesión exuberante” (Sloterdijk, 2020, p. 226).

## Notas

- 1 Originalmente el texto de Thoreau llevaba por título “Walden, la vida en los bosques”, publicado en 1854.
- 2 Ver: [https://www.plataformaarquitectura.cl/cl/02-18145/gg\\_-la-cabana-de-heidegger-un-espacio-para-pensar-adam-sharr](https://www.plataformaarquitectura.cl/cl/02-18145/gg_-la-cabana-de-heidegger-un-espacio-para-pensar-adam-sharr)
- 3 “El siglo diecisiete norteamericano [r]ealizó una “experiencia de la experiencia” de amplia base. El resultado más obvio y persistente de esta dialéctica entre la tradición reflexiva, portada por los colonos, y el Nuevo Mundo fue el predominio de la “experiencia” por sobre cualquier anticipación conceptual respecto al modo como “las cosas debieran ser hechas” [L]o norteamericano en filosofía es el *uso* del método de la experiencia, no el catálogo sin fin de ella al margen de su contexto, no la tediosa formalización de sus resultados en categorías sagradas. Lo norteamericano es el énfasis en la continuidad de creencia y acción en la experiencia, no la mera afirmación de tal unidad y continuidad solamente en la teoría” (Jay, 2008, p. 177).
- 4 TJ: teoría de la justicia.
- 5 PL: liberalismo político (por sus siglas en inglés).
- 6 Así le gustaba llamarse al propio Rorty. Ver Giusti (2011, p. 159) que desarrolla *in extenso* dicho punto.
- 7 “Los novelistas y poetas amplían nuestro lenguaje usando metáforas o parábolas que después, en algún momento, se convierten en giros establecidos. En este aspecto específico, la filosofía es conservadora y tremendamente sobria, mientras que la poesía es radical y exploradora. Cuando los filósofos declaran: “Nosotros tenemos argumentos razonables, los poetas no los tienen” de hecho están diciendo: “Nosotros nos dedicamos a aquello que ya está sobre la mesa”. Los poetas pueden replicar a ello: “Sí, pero nosotros, en ocasiones, ponemos algo nuevo sobre la mesa” (Rorty, [2000] 2008, p. 161).
- 8 “La educación de [John Stuart] Mill fue totalmente laica y fue un librepensador de toda la vida. Por lo tanto, su opinión sobre la sociedad era totalmente de este tipo. Rawls, por el contrario, se educó en la Iglesia episcopal y fue enviado a la Escuela Kent, un internado dirigido por el clero de la Orden de la Santa Cruz, en la zona rural de Nueva Inglaterra. [*A brief inquiry into the meaning of*

*sin and faith*], publicada póstumamente nos dice mucho sobre la concepción que Rawls tenía de la sociedad en el momento en que estaba terminando su licenciatura en Princeton y preparándose para alistarse en el ejército, y considerando si entraría en el clero tras el final de la guerra. En diciembre de 1942, el estudiante Rawls escribió: [E]l capitalista parece simplemente utilizar a sus empleados. Los trata como si fueran engranajes de la máquina que acumula riqueza para él. Por lo tanto, parece ser simplemente un egoísta; parece no querer nada más que la riqueza concreta, la comodidad corporal, para lo cual los que contrata son medios” (Edmundson, 2017, p. 175).

- 9 Organizada por la Universidad Normal de China Oriental (ECNU) de Shanghái (Huang, 2009, p. vii).
- 10 Particularmente, Bauman (2017, p. 152) centra su abordaje de la cuestión religiosa en clave retrotópica señalando: “Europa entró en la era moderna de la construcción de los Estados nación aplicando el precepto de la “integración por medio de la separación” al diseño y el desarrollo de sus Estados modernos territorialmente soberanos. Dos fechas merecen recordarse en especial por haber sido cruciales para tal proceso: 1555 y 1648. En 1555, los emisarios de las dinastías que gobernaban Europa se reunieron en Augsburgo para decidir por deliberación una fórmula que pudiera poner fin a las insosteniblemente prolongadas, sangrientas y devastadoras guerras civiles —verdaderas masacres mutuas y repetitivas— entre católicos y protestantes. La fórmula acuñada entonces fue la de *cuius regio, eius religio* ([q]uien gobierna decide a qué Dios rinden culto sus súbditos). De todos modos, aún tuvo que transcurrir un siglo (hasta 1648), con otra guerra de 30 años, entre tanto, entre Reforma y Contrarreforma, así como una serie de epidemias e incontables miles de víctimas más, para que se volvieran a mandar enviados regios, esta vez a Münster y Osnabrück, a estampar sus firmas en el acuerdo que dotó de legitimidad definitiva al principio de Augsburgo y que lo hizo de obligatorio cumplimiento para reyes y príncipes de las dinastías participantes. En la práctica, la implementación del mencionado principio se plasmó en la separación territorial mutua de los fieles de las dos religiones en guerra, y en la delegación de la decisión de elegir entre cultos en manos de los soberanos territoriales. Se dejó así en poder de estos la facultad de privilegiar a una de las iglesias enfrentadas y discriminar a la otra, y quedó también a su arbitrio hasta dónde podrían tolerar y tolerarían la negativa a someterse a la fe dominante por parte de aquellos de sus súbditos que rechazaran convertirse”.

- 11 Con el objeto de acometer la reconstrucción del sujeto moral Rorty instituye la concepción de “ironista liberal”, en el siguiente sentido: “La ironista liberal es una persona que no intenta responder a las preguntas kantianas, que no busca el autoconocimiento o descubrir su verdadera identidad escondida en lo más profundo de su corazón. El yo se hace sujeto como autocreación narrativa que va eligiendo y decidiendo, abriendo y cerrando “posibilidades de ser”, es simplemente una persona que acepta la contingencia, que ha aprendido a vivir en una sociedad contingente. La condición de persona es una cuestión de grado, de cómo se describe a sí mismo y no como un asunto de todo-o-nada” (Méndez Pérez, 2012, p. 91).
- 12 En la que se promueven “intereses [r]eligiosos, sin que existan restricciones legales que les exijan participar o no” (Rawls, [1971] 2006, p. 193).
- 13 Que postula las virtudes por encima de los derechos.
- 14 Agrega Habermas que: “comparten con los evangélicos el alejamiento de la liturgia tradicional, es decir, la forma desconventionalizada de la práctica religiosa. En Japón, por ejemplo, han surgido sectas que mezclan elementos del budismo y de la religión popular con enseñanzas pseudocientíficas y esotéricas. En la República Popular China, las represalias estatales contra la secta Falun Gong llamaron en su momento la atención sobre el gran número de ‘nuevas religiones’, cuyos adeptos se estimaban hace unos años en un total de 80 millones” (Habermas, 2020, p. 83).
- 15 Entendida como: “[el] dar cabida a una diversidad de doctrinas y a una pluralidad de concepciones del bien conflictivas y en realidad incompatibles, como las afirmadas por los miembros de las sociedades democráticas actuales” (Rawls, citado por Rorty, 1996, p. 245).
- 16 Asumido como elemento central de la lealtad recíproca antiautoritaria: “Se trata de ensanchar el etnos, los nosotros-liberales en un sentimiento de patria, es decir, una relación sentimental con nuestro grupo próximo, “los nuestros” y es con respecto a ellos como podemos sentirnos responsables porque es ante ellos que tenemos que justificar nuestras acciones y las consecuencias que se derivan de ellas” (Méndez Pérez, 2012, p. 94).
- 17 Forst argumenta “que los lugares de la justicia han de buscarse allí donde haya que brindar las justificaciones centrales de una estructura básica social y donde se fijen los lineamientos institucionales que determinan la vida social desde el principio. Todo depende, si se quiere, de las relaciones de justificación en una sociedad. El poder, entendido como “poder de justificación” efectivo de los

individuos, es el bien de mayor jerarquía de la justicia: el poder ‘discursivo’ de exigir, de aportar justificaciones y de desafiar las legitimaciones falsas (Forst, citado por Salas Astraín, 2020, p. 44).

18 Léase “los escritos de Rawls posteriores a *Una teoría de la justicia* nos han ayudado a comprender que habíamos interpretado erróneamente su libro, que habíamos puesto un excesivo énfasis en sus elementos kantianos, en detrimento de los hegelianos y deweyano” (Rorty, 1996, p. 252).

19 Rorty, 1996, pp. 242-243.

20 Rawls, citado por Rorty (1996, p. 246).

21 “En la China contemporánea, el gobierno, que ya no está ligado a la ideología de Mao, está buscando la tradición de China para encontrar un núcleo moral para el siglo XXI. [E]l “maestro número uno”, Confucio está una vez más en los programas escolares. [L]os valores de orden, jerarquía y obligación mutua siguen siendo tan atractivos en el siglo XXI como lo fueron en el siglo V a. C.” (Mitter, 2018).

### **Contribución del autor**

Marco Barboza Tello ha participado en la elaboración, la compilación de datos, la redacción y el consentimiento de la versión final del presente artículo.

### **Fuente de financiamiento**

La investigación fue autofinanciada.

### **Conflictos de interés**

Ninguno.

### **Trayectoria académica**

Abogado UNT (Trujillo, Perú). Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (UNMSM), Máster por la Universidad de Alcalá en Gestión y Dirección de Sistemas de Seguridad Social. Actualmente es Visiting Research Fellow in the Wolfson Institute of Population Health, Queen Mary University of London. Profesor de la Maestría de Género y Desarrollo (UNMSM). Profesor de la Maestría de Comunicaciones (PUCP), de la Maestría de Comunicación y Salud (PUCP), y miembro del Grupo de Investigación Comunica Perú (PUCP). Entre 2018 y 2020, ha sido Investigador y Profesor Visitante del Máster Oficial “América Latina y la Unión Europea: Una Cooperación Estratégica” del Instituto de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT) - Universidad de Alcalá (Madrid). Ha publicado

en revistas como *Health Policy and Planning*, *BMJ Global Health*, *Ethics and International Affairs*, *Documentos de Trabajo (IELAT)*. Es miembro de la Red Bioética Unesco para América Latina y el Caribe, así como, de los Comités de Ética en Investigación del Instituto Nacional de Salud del Niño San Borja y del Instituto Nacional de Salud Mental “Hideyo Noguchi – Honorio Delgado”. Ha sido secretario del Consejo de ministros del Despacho Presidencial (2011-2016).

### Referencias bibliográficas

- Ames, R., Chen, Y. y Hershock, P. (eds.). (2021). *Confucianism and deweyan pragmatism: Resources for a new geopolitics of interdependence*. University of Hawai'i Press.
- Badura, C. y Kind, A. (Eds.). (2021). *Epistemic uses of imagination*. Routledge.
- Barboza, M. (2018). Consideraciones acerca de la metamorfosis del mundo. *Documentos de Trabajo*, 113, 1-70. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6552634>
- Barranco, B. (Coord.). (2019). *AMLO y la tierra prometida*. Penguin Random House. <https://lasillarotarm.blob.core.windows.net/docs/2019/01/03/amloylatierraprometidasampler.pdf>
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*. Paidós.
- Beck, U. (2017). *La metamorfosis del mundo*. Paidós.
- Botti, D. (2019). *John Rawls and American pragmatism: Between engagement and avoidance*. Lexington Books.
- Calabrese, O. ([1987] 1999). *La era neobarroca*. (3.<sup>a</sup> ed.). Cátedra.
- Coles, R. (2016). *Visionary pragmatism: radical and ecological democracy in neoliberal times*. Duke University Press.
- Coman, J. (20 de diciembre de 2020). John Rawls: can liberalism's great philosopher come to the west's rescue again? *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/inequality/2020/dec/20/john-rawls-can-liberalisms-great-philosopher-come-to-the-west-s-rescue-again>
- Edmundson, W. A. (2017). *John Rawls: Reticent socialist*. Cambridge University Press.
- Frega, R. (2019). *Pragmatism and the wide view of democracy*. Palgrave Macmillan.
- Giusti, M. (2011). *El soñado bien, el mal presente: Rumores de la ética*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Habermas, J. (2020). *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band I: Die okzidentale Konstellation von Glaube und Wissen*. Suhrkamp.
- Hamner, M. G. (2003). *American pragmatism: A religious genealogy*. Oxford University Press.
- Hermoso, B. (10 de mayo de 2018). Entrevista: Jürgen Habermas: “¡Por Dios, nada de gobernantes filósofos!”. *El País*. [https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056\\_056165.html](https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html)
- Huang, Y. (2009). *Rorty, Pragmatism and Confucianism: With responses by Richard Rorty*. State University of New York Press.
- Ingenieros, J. ([1917] 1956). *Hacia una moral sin dogmas*. Latino Americana.
- Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Prometeo.
- Jay, M. (2016). *Reason after its eclipse: On late critical theory*. The University of Wisconsin Press.
- Jay, M. (2008). *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. (2.ª ed.). Universidad Diego Portales.
- Lachs, J. (2012). *Stoic pragmatism*. Indiana University Press.
- Malachowski, A. (2013). *Pragmatism*. Cambridge University Press.
- Maravall, J. ([1975] 2010). *La cultura del barroco: Análisis de una estructura histórica*. Ariel.
- Méndez Pérez, F.J. (2012). Filosofía y contingencia en Richard Rorty. *Eikasia*, 44, 85-98. <https://revistadefilosofia.org/44-05.pdf>
- Mitter, R. (15 de diciembre de 2018). Confucio: por qué el legado del gran sabio chino ha sido tan influyente durante milenios. BBC. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-46573005>
- Putnam, H. (1997). A half-century of philosophy, viewed from within. *Daedalus*, 126(1), 175-208. [https://www.jstor.org/stable/pdf/20027414.pdf?casa\\_token=v9cj9KTN4EAAAAA:s68cpL67NN0uzkydKAB9Yso617Q1Hh3aEljRybTEVU9t7\\_86I72t7ZqCupJZyfOArfPmH3z1AIyNJKHCmEZkLpL\\_kLwNklr\\_n\\_Z6tM6vNrYZHOfwg](https://www.jstor.org/stable/pdf/20027414.pdf?casa_token=v9cj9KTN4EAAAAA:s68cpL67NN0uzkydKAB9Yso617Q1Hh3aEljRybTEVU9t7_86I72t7ZqCupJZyfOArfPmH3z1AIyNJKHCmEZkLpL_kLwNklr_n_Z6tM6vNrYZHOfwg)
- Rawls, J. (2001). *La justicia como equidad: una reformulación*. Paidós Ibérica.
- Rawls, J. ([1971] 2006). *Teoría de la justicia*. (6.ª reimp.). Fondo de Cultura Económica.

- Renault, E. (2013). Dewey, Hook et Mao: quelques affinités entre marxisme et pragmatisme. *Actuel Marx* 2013/2, 54, pp. 138-157. DOI: 10.3917/amx.054.0137. <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2013-2-page-138.htm>
- Rorty, R. (2009). *Una ética para laicos. Presentación de Gianni Vattimo*. (1.ª reimp.). Katz.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as cultural politics: Philosophical Papers*. Vol. IV. Cambridge University Press.
- Rorty, R. ([2000] 2008). Persuadir es bueno: Un diálogo con Richard Rorty sobre filosofía y literatura, lo sublime y la razón ordenadora, la creación privada de sí mismo y el compromiso político. En R. Rorty, *Filosofía y futuro* (pp. 157-183). Gedisa.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós.
- Rosa, H. (2019). *Resonance: A sociology of our relationship to the world*. Polity Press.
- Salas Astraín, R. (2020). Justificación de las identidades culturales, teoría crítica intercultural y derechos humanos. En J. Faundes Peñafiel y S. Ramírez (Eds.), *Derecho fundamental a la identidad cultural* (pp. 33-53). Universidad Autónoma de Chile. [https://repositorio.uaautonoma.cl/bitstream/handle/20.500.12728/7894/derecho%20a%20la%20identidad%20cultural\\_%20jjfaundes\\_digital.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.uaautonoma.cl/bitstream/handle/20.500.12728/7894/derecho%20a%20la%20identidad%20cultural_%20jjfaundes_digital.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Sennett, R. (2010). *El artesano*. (2.ª ed.). Anagrama.
- Sloterdijk, P. ([2017] 2020). *La herencia del Dios perdido*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (7 de enero de 2019). La irreverencia del pensar. Biblioteca Nacional de Chile, Centro de Estudios Públicos. YouTube. [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=d9n5nFB5dsQ>
- Trevor-Roper, H. (2009). *La crisis del siglo XVII: Religión, reforma y cambio social*. Katz.
- United Nations General Assembly. (2018). *Report of the special rapporteur on freedom of religion and belief*. A/HRC/37/49. <https://undocs.org/en/A/HRC/37/49>
- Vattimo, G. (2001). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Paidós.
- Van Niekerk, A. (2013). Pragmatism and religion. En A. Malachowski, *Pragmatism* (pp. 300-323). Cambridge University Press.
- Walzer, M. (2010). *Pensar políticamente*. Paidós.