

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Cusco, Perú

19 - 20 de noviembre, 2015



III Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP
Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie



CENTRO DE
ESTUDIOS
FILOSÓFICOS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

Imagen utilizada en las piezas gráficas del Congreso

Carlos Runcie Tanaka

Masa Informe – Huayco/Kawa /Río

Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006

Dimensiones: 60 cm de diámetro

Sumballein - Antología Rota de Carlos Runcie Tanaka 1978-2006, Museo de Arte del Centro Cultural de San Marcos , Lima, Perú

Fotografía: Carlos Runcie Tanaka

Diseño gráfico

Gisella Scheuch Pool

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

III Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP

Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie

Cusco, Perú, 19 - 20 de noviembre 2015

La Casa de Fray Bartolomé

Av. Tullumayo 465, Cusco



CENTRO DE
ESTUDIOS
FILOSÓFICOS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Índice

Comité organizador	5
Programa.....	6
Resúmenes de ponencias	9
Reseñas de los participantes	55
Información de utilidad.....	73
Mapa de La Casa de Fray Bartolomé	76
Objetivos y metas de COMIUCAP	77

Comité organizador

Consejo directivo de COMIUCAP

João J. Vila-Chã, SJ	Presidente
Joseph Agbakoba	Vicepresidente para África
Janis Ozolins	Vicepresidente para Asia y Oceanía
Miguel García-Baró	Vicepresidente para Europa
Salomón Lerner Febres	Vicepresidente para América Latina
Brendan Sweetman	Vicepresidente para Norte América

Organizadores

Vicepresidencia de COMIUCAP para América Latina
Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Coordinador general

Salomón Lerner Febres

Comité científico

Edwin Claros
Néstor Corona
Alfredo Culleton
Miguel Giusti
Raúl Gutiérrez
Joaquín Hernández
Bartomeu Melià
Antonio Ocaña
Marcelo Perine
Diego Pineda
Rosemary Rizo-Patrón
Corina Yoris
Antonio Ziri6n

Comité ejecutivo

Salom6n Lerner Febres
Miguel Giusti
Rosemary Rizo-Patr6n
Bárbara Bettocchi
Cristina Alayza
Eliana Mera

Con el apoyo de la Oficina de Eventos y Viajes de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

JUEVES 19 DE NOVIEMBRE

9:00 - 9:30 **Inauguración**
João J. VILA-CHÃ, SJ / Presidente de COMIUCAP
Salomón LERNER FEBRES / Vicepresidente de COMIUCAP para América Latina

9:30 - 10:45 **Conferencia Magistral «Dinámicas religiosas y seculares en nuestra edad global: más allá de la secularización»**
José CASANOVA / Georgetown University

10:45 - 11:15 Pausa

11:15 - 12:45 Sesiones simultáneas

	11:15	11:45	12:15
Mesa 1	«Técnicas del yo y proceso de secularización: a propósito del fenómeno de la <i>impermeabilidad</i> en la perspectiva de Charles Taylor» Juan Sebastián BALLÉN Universidad Santo Tomás	«Porosidad e impermeabilidad. La herencia de las subjetividades en la secularización y la Modernidad. Impulsos a partir de Charles Taylor» Hardy NEUMANN Pontificia Universidad Católica de Valparaíso	«Christianity and Secularization: The Renaissance Origins of a Secular Age» Marco SGARBI Università Ca' Foscari Venezia
Mesa 2	«Fe y Promesa en tiempos de secularización: Analogías con la filosofía de Merleau-Ponty» Katherine MANSILLA Pontificia Universidad Católica del Perú	«Política y religión en las sociedades democráticas contemporáneas» Alessandro CAVIGLIA Pontificia Universidad Católica del Perú	«De Platón a Pablo: el <i>oikos</i> , la <i>polis</i> y el universalismo» Ciro Alonso PÁEZ Universidad de Antioquia
Mesa 3	«Postsecularización. El papel de la filosofía como instrumento para la formación integral de la persona y la tutela del derecho» Chiara ARIANO Pontificia Università Lateranense	«La postsecularización: pensamiento, lenguaje, experiencia» Néstor CORONA Pontificia Universidad Católica Argentina	«La nueva Babel» Fidel TUBINO Pontificia Universidad Católica del Perú

12:45 - 15:00 Almuerzo

15:00 - 16:30 Sesiones simultáneas

	15:00	15:30	16:00
Mesa 1	Su cuerpo caía como la lluvia. Una estética comprensiva a partir de la lectura de <i>El ritual de la serpiente</i> de Aby Warburg Julio DEL VALLE Pontificia Universidad Católica del Perú	«A virtude em Alasdair MacIntyre» Diego Genu KLAUTAU Centro Universitário da FEI	«Un concepto teológico de universidad» Jorge COSTADOAT Universidad Católica de Chile
Mesa 2	«La diversidad de formas de <i>ethos</i> y el sentido ético de la "identidad personal" según Scheler» Mariana CHU Pontificia Universidad Católica del Perú	«Back to the Future of Secularism? Friedrich Schiller and Religion» Laura Anna MACOR University of Oxford	«El método en la <i>Crónica de Berlín</i> de Walter Benjamin. El camino topográfico» Ángel María SOPÓ Universidad Santo Tomás
Mesa 3	«Será preciso de novo falar de humanismo?» Marcelo PERINE Pontificia Universidade Católica de São Paulo	«La inferencia abductiva de Dios desde el pragmatismo de Charles S. Peirce» César PONGUTÁ PUERTO Universidad Santo Tomás	«De la responsabilidad al amor éticos como principios racionales en tiempos de postsecularización» Rosemary RIZO-PATRÓN Pontificia Universidad Católica del Perú

16:30 - 17:00 Pausa

17:00 - 18:15 **Conferencia Magistral «Postsecularización y tolerancia»**
Miguel GIUSTI / Pontificia Universidad Católica del Perú

VIERNES 20 DE NOVIEMBRE

9:00 - 10:15 **Conferencia Magistral «Experiencias religiosas: ¿fermento para el diálogo entre culturas? Reflexiones a partir del encuentro con los pueblos originarios *awajún* y *wampis*»**
Birgit WEILER / Universidad Antonio Ruiz de Montoya

10:45 - 11:15 Pausa

10:45 - 12:15 Sesiones simultáneas

	10:45	11:15	11:45
Mesa 1	«La educación en los tiempos de la postsecularización» Luz ASCÁRATE Pontificia Universidad Católica del Perú	«La tensión 'secularización-postsecularización' y el desafío del mercado religioso» Ricardo RIVAS Universidad Intercontinental	«La universidad del s. XXI en América Latina. Una oportunidad para el diálogo ecuménico e interreligioso» Carlos Mario ALZATE MONTES, OP Universidad Santo Tomás
Mesa 2	«Experiencias democráticas en América Latina: populismo y liberalismo constitucional» Francisco CORTÉS Universidad de Antioquia	«La constitución de los grupos sociales y las bases epistémicas de la deliberación democrática» Gianfranco CASUSO Pontificia Universidad Católica del Perú	«¿Socialismo liberal? Reflexiones en torno al liberalismo político y al comunismo en una era post-secular» Martín VALDEZ Universidad San Ignacio de Loyola
Mesa 3	«Reflexiones sobre la emergencia de los fundamentalismos religiosos en la cultura urbana de América Latina» Antonio José SARMIENTO, SJ Pontificia Universidad Javeriana	«José Vasconcelos y Gilberto Freyre: mestizaje, colonialismo y democracia cultural en México y Brasil en la primera mitad del siglo XX» Luis Martín VALDIVIEZO Pontificia Universidad Católica del Perú	«El itinerario intelectual y místico de Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652)» Alfredo CULLETON Universidade do Vale do Rio dos Sinos

12:15 - 14:30 Almuerzo

14:30 - 16:00 Sesiones simultáneas

	14:30	15:00	15:30
Mesa 1	«La experiencia de Dios: dimensiones individual, social e histórica. Una lectura desde el pensamiento de Xavier Zubiri» Rafael ANTOLÍNEZ Universidad Santo Tomás	«Experiencia originaria de Dios, desinstitucionalización y deconstrucción de las religiones» Carlos ARBOLEDA Universidad Católica del Norte, Medellín Luis Alberto CASTRILLÓN Universidad Pontificia Bolivariana	«¿Dios? ¿Por qué no?» Rafael FERNÁNDEZ HART, SJ Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Mesa 2	«La experiencia religiosa y su pérdida de sentido en la modernidad» Gilmar Joel RODRÍGUEZ QUIROZ Universidad Nacional Mayor de San Marcos	«¿Una religión secularizada? El contenido de la creencia religiosa en Gianni Vattimo y Ronald Dworkin» Jaime Arturo VERA AMORÓS Pontificia Universidad Católica del Perú	«¿Es posible en América Latina ser moderno y creyente?» Corina YORIS-VILLASANA Universidad Católica Andrés Bello
Mesa 3	«Una perspectiva post-secular del diálogo entre fe y racionalidad» Carlos Miguel GÓMEZ RINCÓN Universidad del Rosario	«"Pensar desde las ruinas". ¿Qué responsabilidad es posible desde una perspectiva posfundacional?» Juan GONZÁLES HURTADO Pontificia Universidad Católica del Perú	«Una parábola sobre los límites de la justicia» Franklín IBÁÑEZ Pontificia Universidad Católica del Perú

16:00 - 16:30 Pausa

16:30 - 17:45 **Conferencia Magistral «Filosofía segunda versus filosofía primera»**
Miguel GARCÍA-BARÓ / Universidad Pontificia Comillas

17:45 - 19:00 **Reunión plenaria de clausura**

20:30 **Cena de clausura** ofrecida por la Vicepresidencia de COMIUCAP para América Latina

Resúmenes de ponencias

Carlos Mario Alzate Montes, OP

Universidad Santo Tomás, Colombia

Viernes 20 de noviembre | 11:45 | Mesa 1

La universidad del siglo XXI en América Latina. Una oportunidad para el diálogo ecuménico e interreligioso

La globalización ya es un hecho en nuestras instituciones de educación superior, al punto que en los últimos años se han incrementado los intercambios estudiantiles y docentes, el bilingüismo se ha ido abriendo paso, las inmersiones de mediana y larga duración se han vuelto frecuentes, la doble titulación es considerada un valor agregado y en fin, el intercambio cultural y la presencia de minorías reconocidas forman parte del paisaje en nuestros campus universitarios. En el campo religioso, donde antes se vivía la hegemonía del catolicismo o al menos los estudiantes de otras confesiones y credos pasaban desapercibidos, hoy en día reclaman ser objeto de atención o al menos poder compartir sus creencias de modo abierto.

A partir de mi experiencia como docente de 20 años y como Rector de Sede y Rector General por espacio de 9 años, quiero compartir mi experiencia y avanzar algunas propuestas para aclimatar un espacio que vaya más allá de la tolerancia y se convierta en un escenario de enriquecimiento común a partir de las distintas espiritualidades que conviven en las universidades que por antonomasia deben ser escenarios de diálogo y encuentro.

A partir del magisterio pontificio, en particular *Ut Unum Sint* para el diálogo con las otras confesiones cristianas y *Dominus Jesus* sobre la unicidad y universalidad de la redención operada en Jesucristo, se puso sobre el tapete la discusión sobre las relaciones de la Iglesia y su misión con las otras formas de concebir el trascendente y los límites y alcances de un diálogo que, sin renunciar a los contenidos de fe y de moral presentes en el catolicismo romano, pudiera reconocer la riqueza y la legitimidad de las otras expresiones para interpretar y exponer la inagotable riqueza de Dios.

Siguiendo a Karl Rahner, quien a partir del principio clásico de que la causa final es la causa, es la primera de todas las causas e incluso la causa de las causas, se nos hace entendible que si la humanidad y la creación entera están ordenadas a Cristo en su plenitud, hay que reconocer que su acción está ya presente desde los inicios mismos de la historia. Otro gran teólogo, H.U. von Balthasar, califica a Jesucristo como el universal

concreto, como lo llamó un sector de la patrística, aunque el término fue usado por Hegel mucho después con otro sentido.

En el caso de la unidad de los cristianos, nos hemos contentado con acentuar el ecumenismo social e incluso el espiritual, eludiendo los grandes temas doctrinales por considerarlos exclusivos de los expertos o temiendo confrontaciones insuperables, y en el campo interreligioso, nos contentamos con abordar lo que parecería más coincidente en derechos humanos, salvaguarda del medio ambiente o defensa de la vida y lucha por la justicia distributiva, evitando ir más allá, aunque debo reconocer los aportes de Hans Kung, Adela Cortina, o en nuestro medio, Leonardo Boff, al formular una ética de mínimos fruto del consenso de muchos y capaz de enfrentar los grandes dilemas éticos de nuestro tiempo y los riesgos del paradigma científico técnico occidental que con su pretensión de ser el único y absoluto, ha excluido a muchos otros actores, ha engendrado desigualdad y miseria, y amenaza seriamente la supervivencia de la raza humana sobre el planeta. Este modelo, identificado con nuestra civilización cristiana, está llamado a ceder ante la multiculturalidad como el elemento que desde ya nos engloba a todos.

Nuestros jóvenes están dispuestos al diálogo en positivo que distingue a los que viven a plenitud sus creencias. Y, a partir del fracaso de un secularismo extremo con su fe ciega en la ciencia y en el desarrollo sin límites, en sistemas políticos de corte totalitario con pretensiones mesiánicas, y en la sociedad de bienestar sin responsabilidades, que ha traído tanto dolor y sufrimiento, los creyentes de las distintas denominaciones, pueden ofrecer un horizonte de comprensión y de sentido, más allá de las etiquetas y sesgos institucionales que con frecuencia esclerotizan la espiritualidad o la reducen a códigos de conducta y a rituales lejanos a las sensibilidades y tendencias juveniles.

Un escenario de fraterna confrontación deberá asumir tres campos de toda expresión religiosa: el aspecto comunitario, el aspecto sociopolítico y el aspecto histórico. En la primera dimensión, habrá que reconocer el acento fuertemente solidario y comunal de todas las expresiones cristianas y no cristianas, aun aquellas que acentúan lo místico y el esfuerzo por fundirse en la divinidad. Intentar evitar las instituciones, bajo el argumento de que son mediaciones burocráticas o instrumentales, deja al individuo a merced de su subjetividad y lo condena a la incomunicación y a una soledad inhumana.

La dimensión sociopolítica de lo religioso cobra mayor importancia a la luz del riesgo de una confrontación del cristianismo con el Islam, presentado de modo simplista por los medios, o la irrupción de fundamentalismos de todo tipo que apelan a la violencia para hacerse reconocibles. Un mayor conocimiento de las grandes tradiciones religiosas nos permite hoy descubrir sus elementos comunes en favor de la vida, de la defensa de los más débiles y de la vocación a la convivencia de toda la raza humana.

Finalmente, el carácter histórico de las grandes tradiciones espirituales, no solo evita la lectura abstracta y atemporal de la llamada a la perfección que todas ellas anuncian, sino que previene contra el riesgo de admitir una pluralidad de caminos con diversidad de metas. La historia de salvación es una y se viene desarrollando a lo largo de los siglos, y aún en la pluralidad de matices cristianos y de religiones, leemos una tendencia al único misterio de Dios Padre que se revela en hechos y palabras, dentro de una paciencia y compleja pedagogía divina que no quiere forzar ni precipitar el ascenso hacia la plenitud y que incluso quiere mostrar la riqueza y diversidad de su gracia, así como ha desplegado su inagotable creatividad en la creación misma.

Un auténtico y provechoso diálogo ecuménico e interreligioso, lejos de empobrecer cada tradición, reduciéndola a lo que tiene de común con las otras, debe poner de relieve todos los elementos que las distinguen y que de alguna manera las hacen complementarias, ayuda a afirmar la propia fe por la valoración positiva de la fe de los otros y en última instancia, consolida comunidades educativas empeñadas en hacer avanzar el conocimiento y en ponerlo al servicio de un modelo de sociedad digno e incluyente. Y así como afirmamos con el Vaticano II que en la Iglesia subsisten todos los elementos necesarios para la salvación, así también reconocemos los destellos de luz y de verdad que emanan de todas las comunidades que comparten con nosotros el tronco común de la revelación judeo-cristiana, pero todavía más, descubrimos en las distintas tradiciones espirituales, destellos de ese único y absoluto principio que por voluntad propia creó el universo y con amor inefable lo sostiene y perfecciona continuamente con nuestro concurso.

Rafael Antolínez

Universidad Santo Tomás, Colombia

Viernes 20 de noviembre | 14:30 | Mesa 1

La experiencia de Dios: dimensiones individual, social e histórica. Una lectura desde el pensamiento de Xavier Zubiri

La experiencia de Dios es experiencia religiosa, experiencia de religación. Se ha dicho, y con razón, que la religión es un fenómeno universal, un fenómeno puramente humano. En efecto, todos los pueblos de la tierra han tenido religión, *religio*, bien se trate en el sentido de *religare* (Lactancio), o en el sentido de *relegere* (Cicerón). Sólo el hombre tiene religión, o mejor, consiste en religión. Es inconcuso que a todo hombre, más tarde o más temprano, en el curso de su vida, se le ha planteado el problema de Dios, y el *teísmo*, el *ateísmo*, o el *agnosticismo*, como posturas que asume frente a dicho problematismo, precisan de una justificación. “Ni el teísmo, ni el ateísmo están en situación de no necesitar fundamentar su actitud. Porque una cosa es la firmeza de un estado de creencia y otra su *justificación intelectual*”¹. Igual ocurre, necesariamente, con el agnosticismo. Ahora bien, si la religión es un fenómeno universal, estrictamente humano, también lo serán la experiencia religiosa y la experiencia de Dios, independientemente de la idea que nos forjemos de él.

Se trata entonces, en la presente ponencia, de realizar un esfuerzo de dilucidación en torno de dos preguntas centrales: 1. ¿En qué consiste la experiencia de Dios en tanto que experiencia religiosa? Y 2. ¿En qué sentido la experiencia de Dios cobra las dimensiones individual, social e histórica? El esfuerzo estará jalonado y fundado *por y en* lo expuesto por Xavier Zubiri, particularmente, en sus obras: *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la Historia de las religiones*, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, *Sobre el hombre*, *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*, *Tres dimensiones del ser humano: Individual, Social, Histórica*, y *El problema teológico del hombre: Dios, Religión, Cristianismo*.

¹ Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 370.

Carlos Arboleda

Universidad Católica del Norte, Medellín, Colombia

Luis Alberto Castrillón

Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Viernes 20 de noviembre | 15:00 | Mesa 1

Experiencia originaria de Dios, desinstitucionalización y deconstrucción de las religiones

Este artículo pretende establecer, desde un estudio fenomenológico de la religión, las patologías o enfermedades socio-culturales que atentan contra el lenguaje de la religión donde prima el poder institucional, la corrupción de sus líderes, el exceso de subjetividad que propicia una religión personal sentimental y los remasterizados fundamentalismos religiosos que se imponen en el escenario de los conflictos violentos. A partir de este ejercicio interpretativo-hermenéutico de la fenomenología y la sociología se describen posibles causales y dilemas a los que está sometida la religión como sistema de credo y que ocultan su papel en la comprensión integral de lo humano. Conviene vislumbrar una acción de deconstrucción y desinstitucionalización de lo religioso para resignificar a Dios como experiencia, la belleza de la llamada y la construcción comunitaria de la fe.

Chiara Ariano

Pontificia Università Lateranense, Italia

Jueves 19 de noviembre | 11:15 | Mesa 3

Postsecularización. El papel de la filosofía como instrumento para la formación integral de la persona y la tutela del derecho

El problema de la educación es central en la reflexión filosófica, no solo por lo que se refiere a la educación intelectual y a la educación para la democracia, sino también en relación con el análisis mismo de la naturaleza del acto educativo y de la epistemología de las ciencias humanas.

La filosofía como “lugar” de formación humana –también en Latinoamérica– no puede ser entendida como la simple transmisión de un saber compacto y cerrado, sino más bien, como un estilo de razonamiento, como una educación encaminada a encontrar la verdad, como una capacidad de diálogo con los demás acerca de los temas y problemas de la modernidad.

A este propósito, Maritain, en su ensayo *Para una filosofía de la educación*, habla de la necesidad urgente de una “escuela de humanidad”: es muy posible que en su pensamiento dicha escuela remita a la necesidad, para toda civilización que se precie, de asentarse sobre el principio fundamental del valor de la educación, que pueda fundarse siempre en la naturaleza propia y originaria del hombre, en la naturaleza de la persona humana.

En este sentido es necesario devolver a la educación su finalidad formativa fundamental: la de facilitar la acción que cada uno ejercita sobre sí mismo, para luego actuar responsablemente y progresivamente dar forma a la propia vida.

Con relación a lo anteriormente citado, Edith Stein ha escrito que “formación no indica la posesión exterior de conocimientos sino la forma que la personalidad humana asume en virtud de la influencia de las múltiples fuerzas que la forjan y del proceso en el cual toma forma”, y añade, significativamente, que se trata de “un nuevo concepto de formación que, en realidad, es un concepto de formación muy antiguo”.

Por lo tanto, es imposible una formación de cualquier tipo sin que se haga y se enseñe también filosofía, así como resultaría inconcebible un conocimiento que no pase a través de expresiones filosóficas. Más aún, todo posible desarrollo en la esfera social necesita claras premisas filosóficas, que, en este sentido, también se constituyen entonces como el vehículo de la tutela del derecho.

En la época post-moderna parece que la secularización se manifiesta en una modalidad radical más que nunca: se habla de “crisis de la razón”.

El pensamiento postmoderno ha nacido bajo el signo de la complejidad en el sentido de la imposibilidad de un pensamiento de los valores, que son permanentes y constantes en el tiempo.

En el ámbito jurídico, todo esto significa que el positivismo jurídico ha sido durante mucho tiempo el modelo dominante.

Pero, como ha dicho Benedicto XVI, en el Encuentro con el mundo de la cultura en el Colegio de los Bernardinos, en el 2008, “Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves”.

Desde un punto de vista iusnaturalista, el Derecho no queda restringido a los mandatos de la autoridad ni a los procedimientos formales. Va más allá. Relaciona los requerimientos materiales de justicia con la naturaleza humana. El Derecho natural es, pues, un derecho racional, universal, que vincula a todos los hombres y que es expresión del bien común. En esta perspectiva el hombre es un portador de valores y normas que hay que buscar.

En efecto, si el fin del Derecho es servir al ser humano, y este tiene una dimensión trascendente, el Derecho ha de estar abierto a la transcendencia para proteger así la integridad de la persona humana.

El pensamiento filosófico y antropológico contemporáneo concuerdan en afirmar que la persona humana no es o cultura o naturaleza sino que es naturaleza y cultura unidas; es al mismo tiempo un ser que varía, siguiendo así las determinaciones de la cultura pero permaneciendo inmutable en su esencia, que es naturaleza y razón. El hombre, como escribe Gehlen, a pesar de todo, permanece inmutable en su esencia, que es naturaleza y

razón. El hombre, como afirma Maritain, “es un animal cultural”. Esto quiere decir que “es por naturaleza un ser cultural”. Como concluye Viola, “el hombre es un animal y en este sentido es naturaleza, pero es un animal de cultura y en este sentido es historia. Nosotros alcanzamos la naturaleza a través de la cultura. Esto no significa que la naturaleza quede absorbida y disuelta en la cultura. La naturaleza es siempre algo que las culturas interpretan y actúan, pero que no consiguen agotar”.

Esta es la premisa teórica fundamental a partir de la cual la filosofía, como lugar de elaboración y transmisión del saber, de formación para la “sapiencia”, de educación integral de la persona, debe empezar su trabajo; una premisa que se forja en la convicción de que, incluso en el variar de las situaciones, de la historia y de las culturas, la naturaleza, el *humanum*, continúa siendo siempre el criterio común e inmutable desde donde moverse para juzgar el bien y el mal y para dar sentido y orden a la realidad.

En este sentido, la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias.

Luz Ascárate

Pontificia Universidad Católica del Perú

Viernes 20 de noviembre | 10:45 | Mesa 1

La educación en los tiempos de la postsecularización

El término post-secularización fue popularizado por Jürgen Habermas al abordar las implicancias de la religión en la vida pública. Creemos que este tema es de urgente revisión en lo que respecta al ámbito de la educación en tanto que de ello depende la formación de ciudadanos capaces de co-habitar un ámbito secular poblado por distintos sistemas de creencias y diversas formas de vida, tanto religiosas como seculares. Así pues, en esta ponencia, buscaremos mostrar los retos que demanda la post secularización para la educación en los tiempos actuales.

Con ese fin, en un primer momento, reconstruiremos dos críticas a la educación actual a partir de las perspectivas de Ivan Illich y de Marshall McLuhan. Para el primero, la escuela secular ha desvirtuado el sentido de la enseñanza y se ha impuesto como un medio de segregación social al imponer una estructura jerárquica de dominación en la cual “poseer” conocimiento se emparenta con la adquisición de poder. Con ello, además, se crean escuelas cuyos métodos de enseñanza mutilan las posibilidades creativas e imaginativas de los estudiantes. Sin embargo, del mismo modo en que los valores religiosos pueden encontrar un ámbito de desarrollo pleno en una sociedad secularizada, Ivan Illich cree que los valores de enseñanza pueden encontrar tal desarrollo en una sociedad

descolarizada. Para el segundo, la educación actual fundada en un sistema moderno de enseñanza, el paradigma del libro, no responde a las exigencias de la sociedad actual, la cual, por encontrarse en un ámbito globalizado a partir del desarrollo de los nuevos medios, ha modificado radicalmente sus coordenadas espacio-temporales, a tal punto que desde cualquier lugar del globo puede accederse a una perspectiva cosmopolita que produce un tipo de subjetividad enfrentada a diversas formas de pensamiento y de creencia, y en la que se recibe información desde soportes distintos al del libro (v.g. medios de comunicación, Internet). Una educación que responda a este nuevo hábitat es propia de, según McLuhan, un aula sin muros.

Frente a tales críticas, nuestra hipótesis consiste en que una educación acorde a los tiempos actuales debe promover principalmente la escucha entre diferentes formas de pensamiento y modos de creencia y cuidarse de no perpetuar estructuras de dominación que imposibiliten el pleno desarrollo de los estudiantes. Para ello, hemos de revisar qué entendemos por educación. Esta la comprenderemos, según una tradición iniciada en los albores del ejercicio de la mayéutica socrática, como una labor de *cuidado del alma*. Así pues, creemos que justamente lo que está en juego en las críticas de Illich y McLuhan es un tipo de educación que se ampara en ciertos valores fundamentalistas con respecto a un modo jerarquizado de imponer determinadas formas de vida seculares cerradas sobre sí mismas, semejantes a la sofística.

¿Pero cómo comprender a la educación como un *cuidado del alma* en estos tiempos post seculares? Para responder a esta pregunta, en primer lugar, revisaremos la reinterpretación rancièriana del concepto socrático de sabiduría y de ignorancia presente en *El maestro ignorante*. En este libro, el filósofo nos propone un modo de comprender la educación desde una perspectiva no jerárquica entre el maestro y el alumno. El maestro ignorante es un maestro que no entumece al alumno dándole información que posee a modo de un producto del que el alumno carece, sino, más bien, es un alma que infunde en el alma del alumno *voluntad* para aprender por sí mismo. Por otro lado, revisaremos las implicancias de la hermenéutica ricoeuriana de la sospecha. Ricoeur propone que en los tiempos post-seculares debemos enfrentarnos a los ídolos (interpretaciones literales) de forma crítica y empezar a comprender simbólicamente, a partir del estímulo de la escucha y el perdón. Esto constituye, a nuestro parecer, las bases para construir un tipo de educación preocupada por formar sujetos capaces de comprenderse, llegar a acuerdos o, en última instancia, simplemente co-habitar a pesar de no compartir los mismos sistemas de creencias.

De este modo, con las propuestas de Rancière y de Ricoeur, respondemos al reto de Illich en tanto la educación no se trataría esencialmente de impartir conocimientos desde una estructura jerárquica o de transmisión de ídolos. Antes bien, el educador se presentaría como un estimulador de voluntades para buscar nuevas interpretaciones del mundo. Esto podría lograrse, creemos, sin des-escolarizar la sociedad, sino más bien mejorando las estructuras escolares y dirigiéndolas a la búsqueda de una enseñanza más acorde con los retos de estos tiempos. Por otro lado, el material de las posibles nuevas interpretaciones del mundo que los estudiantes producirían estimulando su creatividad e imaginación se encuentra, como cree McLuhan, a la mano, disgregado en los distintos soportes tecnológicos actuales. Proponemos, frente a dicho reto, lo siguiente: en primer lugar,

tener una actitud interpretativa de la sospecha frente a la información que recibimos; en segundo lugar, promover una actitud de humildad para estar dispuestos a aprender de los nuevos soportes; en tercer lugar, infundir una actitud de escucha y de perdón necesarias frente a interpretaciones formuladas en creencias de mundo distintas a las nuestras. Todo ello nos llevará a responder, como mostraremos, por una educación más acorde con los tiempos post seculares.

Juan Sebastián Ballén

Universidad Santo Tomás, Colombia

Jueves 19 de noviembre | 11:15 | Mesa 1

Técnicas del yo y proceso de secularización: a propósito del fenómeno de la *impermeabilidad* en la perspectiva de Charles Taylor

Este proyecto se propone mostrar las relaciones entre filosofía moderna y secularización en la perspectiva abierta por el filósofo canadiense Charles Taylor, quien en su obra *La era secular* (2014) formula un análisis sistemático y genealógico a propósito de una subjetividad emergente que para mediados del siglo XIV abandonará la condición porosa y socio-religiosa para asumir la *impermeabilidad*, categoría antropológica a partir de la cual se definen los modos de subjetivización de un yo que se desencanta de los relatos religiosos, asumiendo un distanciamiento frente al mundo mágico de la Edad Media. En este proceso advienen fenómenos característicos de la filosofía moderna como lo son el dominio de la mente sobre el cuerpo y en general la creación de una esfera de protección en la cual el sujeto entiende que la realidad se encuentra a la medida del dominio de la razón técnico-científica. Descrito este escenario buscamos pensar los límites y posibilidades que se abren para un mundo *postsecular* en Latinoamérica.

José Casanova

Georgetown University, EEUU

Jueves 19 de noviembre | 9:30 | Conferencia Magistral

Dinámicas religiosas y seculares en nuestra edad global: más allá de la secularización

Taylor ha caracterizado nuestra edad global como una Edad Secular. Pero en el contexto global, “secular” no significa “sin religión” o una condición “post-religiosa,” sino más bien indica una condición de pluralización de opciones religiosas y no-religiosas. Es en este mismo sentido que Habermas ha caracterizado la condición actual de las sociedades europeas como “post-secular,” que significa en este caso no el regreso de la religión, sino más bien el abandono reflexivo de la suposición secularista de que la religión en las sociedades modernas estaba llamada a decrecer o incluso a desaparecer.

El sistema global secular contemporáneo de pluralismo religioso ha emergido como el resultado contingente del entrecruzamiento histórico de dos rutas distintas: (a) la ruta “interna” europea de confesionalización religiosa territorial que iba unida a la formación del sistema de Westfalia de estados nacionales confesionales que culmina en la secularización de las sociedades europeas; (b) la ruta “externa” colonial de encuentros con las religiones del “otro” y de migraciones globales de minorías religiosas que culmina en el sistema global de pluralismo religioso. La modernidad europea lleva al pluralismo de secularidad y religión, sin mucha evidencia de pluralismo religioso. La globalización, en cambio, lleva al pluralismo religioso sin conllevar necesariamente la secularización.

Gianfranco Casuso

Pontificia Universidad Católica del Perú

Viernes 20 de noviembre | 11:15 | Mesa 2

La constitución de los grupos sociales y las bases epistémicas de la deliberación democrática

Cuando se habla de diálogo entre culturas o formas de vida se suele presuponer una concepción sustancialista en relación a la autocomprensión de los grupos en disputa. Ello ha conducido, no pocas veces, a aceptar la problemática tesis de que estos grupos comparten una identidad y que sus luchas se orientan por la realización de un interés grupal predeterminado.

En mi ponencia quiero hacer frente a esta lectura culturalista del conflicto social a partir de dos líneas argumentativas complementarias. La primera tiene que ver con una concepción relacional de los grupos sociales, que se remonta a Iris Marion Young y Pierre Bourdieu, según la cual es mejor explicar la constitución de la identidad grupal a partir de la posición que los actores ocupan en el espacio social. La segunda se refiere a una noción de deliberación pública, planteada por John Dewey y desarrollada por Miranda Fricker, según la cual la inclusión de las distintas “perspectivas situadas” sirven a mejorar la calidad epistémica de las soluciones a los problemas sociales planteados por los grupos en disputa.

Alessandro Caviglia

Pontificia Universidad Católica del Perú

Jueves 19 de noviembre | 11:45 | Mesa 2

Política y religión en las sociedades democráticas contemporáneas

La ponencia tiene como objeto reflexionar sobre el lugar de la religión en la esfera pública y en el debate político en las sociedades democráticas contemporáneas. De esta manera, se planea una distinción entre lo social y lo político al interior de la esfera pública. Lo característico de lo social es que es una dimensión de la esfera pública en la que las diferentes manifestaciones de lo religioso se pueden presentar siempre que se ciñan a las normas establecidas por el derecho forjado democráticamente (como, por ejemplo, el desarrollo de una procesión o una peregrinación). En cambio, lo característico de lo político es que se articula sobre la base de un debate público del cual surgen las exigencias jurídicas. Dicho debate público se caracteriza porque se basa en razones generales y recíprocas, además de la exigencia de justificación tanto respecto de las normas a las cuales las personas se encuentran subordinadas como a las exigencias que cualquiera puede presentar en el ejercicio de la deliberación pública.

De esta manera, las razones que brotan de las creencias religiosas suelen quedar descartadas en el debate político debido a que exigen el compromiso con ciertas creencias que no pueden ser justificadas con razones, sino que contienen una metafísica espesa y exigen un acto de fe. Sin embargo, es posible recurrir a un procedimiento que Rawls denomina “estipulación”, a fin de validar argumentos políticos que se encuentran revestidos de un ropaje religioso. Este tipo de argumentos son políticos porque son generales y recíprocos (exigen, por ejemplo, el respeto de los derechos fundamentales de todos los ciudadanos), pero utilizan un lenguaje religioso para articularse.

De lo anterior se deriva que la secularización dentro de las sociedades democráticas contemporáneas exige la laicidad del Estado, pero no supone la erosión de lo religioso en

la sociedad. Más bien supone una reubicación de lo religioso en la esfera pública, de tal manera que pueda coexistir con las exigencias, propias de las sociedades democráticas contemporáneas, de igualdad de libertades y de derechos entre las personas.

Mariana Chu

Pontificia Universidad Católica del Perú

Jueves 19 de noviembre | 15:00 | Mesa 2

La diversidad de formas de *ethos* y el sentido ético de la “identidad personal” según Scheler

Según los prólogos al *Formalismus*, la ética material de los valores puede ser caracterizada, por lo menos, de dos modos. En primer lugar, se trata de una “ética absoluta” pero, a la vez, “histórico-relativa”. A primera vista contradictoria, esta caracterización anuncia una de las tesis centrales de Scheler: la objetividad de los valores y la exposición del sentido moral del cosmos no excluyen la diversidad de formas posibles e históricas del *ethos*, sino que más bien exigen una cooperación de dichas formas. En segundo lugar, se trata de un personalismo ético, que consiste en que los valores personales son superiores al resto de valores, de modo que el sentido y valor de la comunidad y la historia están subordinados al ser de las personas, quienes necesariamente son individuales y únicas. Así, al final del segundo prólogo al *Formalismus*, Scheler sostiene que el principio más importante de su ética consiste en que “...el sentido y valor finales de *todo* este universo se mide, en último término, exclusivamente por el puro ser (no por el rendimiento) y por la *bondad* más perfecta que sea posible, por la rica plenitud y el íntegro despliegue, por la más pura belleza y por la armonía más íntima de las *personas*, en las que se concentran y potencian a veces todas las energías del cosmos”². En esta ponencia, quisiéramos mostrar en qué consiste el concepto de “identidad personal” por el que se justifica y relaciona la exigencia de cooperación de formas del *ethos* y el personalismo de los valores.

² Scheler, Max, *Ética*, Madrid: Caparrós, 2001, p. 31.

Néstor Corona

Pontificia Universidad Católica Argentina

Jueves 19 de noviembre | 11:45 | Mesa 3

La postsecularización: pensamiento, lenguaje, experiencia

La exposición, sin desconocer las cuestiones más inmediatas en la vida humana personal y social que plantea el secularismo, intentará alcanzar las raíces más profundas de tal fenómeno, para abrirse a la posibilidad de su superación.

El postsecularismo, esto es, la existencia humana en el mundo *según* la presencia efectiva de Dios, acontece con la reaparición de Dios –su regreso desde el olvido– en el lenguaje metafórico-poético dado originariamente en los relatos originarios míticos (aquí corresponderá explicar en qué sentido se habla de mito). Y ello en un diálogo en el que un Dios “tolerante” se hace presente en sus diversos nombres, “circulando” así en las distintas tradiciones. Todo ello es seguido necesariamente por un pensamiento-lenguaje conceptual existencial atento y dependiente respecto de aquellos lenguajes originarios, precisamente en el modo de un venir de ellos para volver a ellos; así en un vaivén incesante que lo hace, en sistematicidad abierta, un discurso siempre nuevo y siempre pobre respecto de aquello originario. Ello incluye la presencia allí, entrecruzándose, de momentos de metáfora, por donde el discurso resulta con momentos poético-conceptuales; algo que puede detectarse también en medio de los mismos discursos míticos.

El Dios olvidado, el Dios divino, esto es el verdadero Dios, el Dios efectivamente presente en el mundo humano, con todo, ha estado siempre insinuándose en la angustia mortal (cfr. M. Heidegger) que, siendo el afecto humano fundamental-fundante, ha sido siempre disimulada... hasta su franca irrupción.

El pensamiento existencial, en razón de su especial ubicación y naturaleza, puede reconocer el valor de verdad de los saberes objetivos –ciencias y filosofía– al mismo tiempo que los desabsolutiza, y puede reconocerse en sus propias pobres verdades, nunca definitivas, frente al sobreabundante, inagotable decir verdad –en sus metáforas-mitos– de las tradiciones religiosas –presencia efectiva de Dios en el mundo humano–.

Esta exposición ha sido provocada, en su inicio, precisamente por la inquietud e insatisfacción del vivir entre meros objetos y, allí, por la insinuación de otros decir y habitar. La exposición ha sido precisamente el despliegue lento de lo implicado en aquella insatisfacción y lo que en ella se insinuaba. Pero aquella inquietud inicial finalmente se ha ido mostrando como la faz de superficie de algo más radical: la experiencia angustiante mortal de la caducidad de toda verdad racional y religiosa de las tradiciones que nos determinan y cualifican, y la búsqueda de un sí mismo...que puede terminar como un sí mismo constituido como tal en una alianza divina renovada.

El camino de la postsecularización se iniciaría entonces con la caída en la angustia mortal, de toda objetivación en el saber científico, y de toda tradición, objetiva o auténticamente vivida, y en la palabra y el obrar nuevos de algunos “adelantados” –quizás sean ya muchos–, no individuos aislados sino, como hombres, siendo unos con otros en primer lugar en la palabra.

Cabe pensar que el círculo de quienes así hablan –son– y actúan se irá ampliando paulatinamente, gracias al retorno –recuerdo del dios ausente– siempre presente.

Finalmente corresponde consignar que la exposición sólo quiere tener el carácter de aporte de algunas “notas” para una tarea de pensamiento que no podría sino seguirse como acción en el mundo.

Francisco Cortés

Universidad de Antioquia, Colombia

Viernes 20 de noviembre | 10:45 | Mesa 2

Experiencias democráticas en América Latina: populismo y liberalismo constitucional

En esta conferencia me propongo hacer un examen crítico del populismo tal y como éste ha sido implementado en los últimos años en algunos países de América Latina. La conferencia inicia con una descripción de instituciones y crisis internacionales económicas y políticas. En segundo lugar, se analiza y critica la alternativa política propuesta por el populismo. Y en tercer lugar, se expone el ideal político que deriva de la democracia constitucional. Pretendo dar una respuesta que busca superar la alternativa entre “populismo” nacional y “cosmopolitismo-liberalismo” internacional mediante una nueva orientación reformista en el nivel internacional de los organismos de gobernanza global a partir de una iniciativa de democratización de éstos por parte de las naciones de América Latina.

Jorge Costadoat

Pontificia Universidad Católica de Chile

Jueves 19 de noviembre | 16:00 | Mesa 1

Un concepto teológico de universidad

El cristianismo debiera animar a las universidades católicas. Esto ocurre cuando en ellas se respeta y se promueve la autonomía de la razón que busca la verdad. Los católicos, conscientes de la necesaria compenetración de la fe y de la razón, esperan que el cris-

tianismo cualifique esta búsqueda con la hondura antropológica de la fe en Jesucristo. Esto exige tener en cuenta las dificultades que plantea a la universidad su dependencia eclesial, inherente al mismo cristianismo. El hecho de cumplir una tarea en la misión evangelizadora de la Iglesia no exime sino que obliga a las universidades católicas a precisar las condiciones que han de favorecer el cultivo libre de una razón que, por su parte, debiera abrirse al influjo de la fe, ayudándole así a desplegar al máximo su potencialidad humanizadora.

Alfredo Culleton

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Viernes 20 de noviembre | 11:45 | Mesa 3

El itinerario intelectual y místico de Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652)

Todo el mundo, en mayor o menor medida, ha oído hablar de las famosas misiones de los jesuitas en el Paraguay y su trabajo político e intelectual en medio de las poblaciones guaraníes, tratando de convertirlos no sólo al cristianismo, sino a la mayor virtud de la tradición filosófica. A través de uno de sus más ilustres misioneros, voy a mostrar un camino intelectual y espiritual emblemático que puede servir como modelo de una poco conocida generación de intelectuales. El *Silex del Divino Amor* es el libro de carácter místico más importante escrito en América del Sur en esos días. Su otro libro, *La Conquista Espiritual*, un relato de su experiencia entre los guaraníes, completa su itinerario intelectual y místico. Es a través de un fantástico universo de imágenes locales que Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) trae el camino de la espiritualidad ignaciana entre los guaraníes. Rescataremos en este artículo las principales fuentes filosóficas y místicas que dan sustentación al trabajo intelectual del misionero peruano.

Julio del Valle

Pontificia Universidad Católica del Perú

Jueves 19 de noviembre | 15:00 | Mesa 1

Su cuerpo caía como la lluvia. Una estética comprensiva a partir de la lectura de *El ritual de la serpiente* de Aby Warburg

El tema de la ponencia deriva de la lectura del texto de Aby Warburg, *El ritual de la serpiente*, que da cuenta de su experiencia, a fines del siglo XIX, con los rituales de los Indios Pueblo en el suroeste de los Estados Unidos. Además, claramente, de referir a un texto marcado por el encuentro entre culturas, la ponencia pone el acento en la comprensión estética y la compara con una lógica sin espinas. Tal comprensión asume que es posible y deseable una relación con el mundo que no esté marcada por la pretensión de dominio.

Rafael Fernández Hart, SJ

Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú

Viernes 20 de noviembre | 15:30 | Mesa 1

¿Dios? ¿Por qué no?

Esta ponencia estudia una situación específica al interior del universo religioso. Se trata del fenómeno de la secularización expresado en la realidad de personas que han experimentado una contraconversión, término usado por William James en *Las variedades de la experiencia religiosa* para referirse al proceso de conversión que se dirige de la creencia a la no creencia. Para realizar esta investigación, nuestra fuente, además de la bibliografía actual sobre el ateísmo, ha sido el estudio de casos que afirman haber perdido la fe debido sobre todo a su exposición a la ciencia contemporánea. En este sentido, de algún modo, este fenómeno reaviva un antiguo malentendido entre la ciencia y la religión. Me acerco a esta relación desde una perspectiva que evite las antinomias planteadas por algunos académicos como Richard Dawkins. Este aparente conflicto, no impide la emergencia de una neo-espiritualidad transcultural fundada en una trascendencia no contaminada por el ser como se sigue de la filosofía levinasiana y de la fenomenología francesa contemporánea.

Miguel García-Baró

Universidad Pontificia Comillas, España

Viernes 20 de noviembre | 16:30 | Conferencia Magistral

Filosofía segunda versus filosofía primera

En este trabajo se desarrollará un mapa con aspiraciones de completud de la propia posición del autor en metafísica, para la que resultan esencialmente relevantes los términos *trauma, libertad, alteridad y eternidad*. Sobre la base de una fenomenología radical, que aprovecha descripciones tanto de Henry como de Levinas y Husserl, se muestra la imposibilidad de que esa filosofía satisfaga todas las aspiraciones ideales del ser humano, y se apunta a otros horizontes, más iluminados por Kierkegaard que por ningún otro pensador.

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

Jueves 19 de noviembre | 17:00 | Conferencia Magistral

Postsecularización y tolerancia

Aunque “postsecularización” y “tolerancia” parecieran ser conceptos excluyentes, pertenecientes a paradigmas irreconciliables entre sí, desearía plantear una reflexión sobre sus relaciones con el convencimiento de que es posible así sugerir una forma razonable y fructífera de diálogo entre la razón y las cosmovisiones religiosas o culturales. Mi reflexión tendrá cuatro partes. En primer lugar, explicaré qué entiendo por “postsecularización”, es decir, por la secularización y por el “post”. Defenderé en buena medida la tesis de Jürgen Habermas, pero sin perder de vista otras caracterizaciones importantes, como las de Charles Taylor y José Casanova. En segundo lugar, propondré que sobre el fenómeno de la “postsecularización” podría decirse algo similar a lo que Jean-François Lyotard sostuvo sobre la “postmodernidad”, a saber: que ella no es el fin de la modernidad o una etapa posterior a la modernidad (o a la secularización), sino un estado tan originario como ella y latente en su interior. Para probarlo, expondré en este marco la tesis de Hegel sobre los límites de la Ilustración en su lucha contra la religión. En tercer lugar, me ocuparé del concepto de tolerancia. Veremos entonces en qué sentido el concepto está asociado al proceso de secularización y nos preguntaremos asimismo si no hay en él una dimensión que sea inevitablemente *secularizante*. Pero trataré de mostrar también que la tolerancia es una noción *parasitaria*, es decir, que ella depende siempre de una concepción ética previa que le otorga justificación. Sobre la base de esta argumentación, finalizaré mi reflexión

sosteniendo que es indispensable mantener la vigencia de la virtud de la tolerancia, pero en una forma que podremos llamar *postsecularizada*.

Carlos Miguel Gómez Rincón

Universidad del Rosario, Colombia

Viernes 20 de noviembre | 14:30 | Mesa 3

Una perspectiva post-secular del diálogo entre fe y racionalidad

El uso reciente del adjetivo “post-secular” para referirse a las sociedades occidentales contemporáneas por parte de teóricos que como Habermas hace un par de décadas consideraban que existía un vínculo inexorable entre modernización y secularización, ha tomado por sorpresa los estudios recientes sobre las relaciones entre religión y modernidad. La tesis central de este trabajo es que la post-secularidad implica no sólo la persistencia de la religión en el espacio público, en la política y en la cultura de sociedades altamente modernizadas, sino principalmente un replanteamiento de las relaciones entre razón y religión, que supera la relación dicotómica en que las había ubicado el proyecto ilustrado. Luego de examinar críticamente el proyecto habermasiano de relacionar razón y religión mediante un proceso de aprendizaje colaborativo y de aprendizaje mutuo, la ponencia propone un abordaje más radical en el que se problematiza la presunta neutralidad cosmovisional de la distinción entre saber y creer, así como del agnosticismo metodológico del pensamiento post-metafísico, y se sugiere la necesidad de buscar criterios normativos pluralistas que reconozcan tanto los criterios de racionalidad interna de los sistemas de creencias religiosas, como el límite de todo proceso de justificación racional. En este sentido, la post-secularidad implicaría antes que una nueva versión del diálogo entre fe y razón, la posibilidad del diálogo entre diversos sistemas de creencias racionales, en todos los cuales el proceso de justificación encuentra un límite en aquello que en cada sistema es tomado por dado. Es de cara a este límite que el diálogo resulta interesante y que la búsqueda de principios normativos post-seculares entra en un campo fecundo.

Juan Gonzáles Hurtado

Pontificia Universidad Católica del Perú

Viernes 20 de noviembre | 15:00 | Mesa 3

“Pensar desde las ruinas”. ¿Qué responsabilidad es posible desde una perspectiva posfundacional?

La presente ponencia se centrará en reflexionar acerca del concepto de responsabilidad desde la propuesta teórica de Hannah Arendt (“responsabilidad como condición de lo político”), Jacques Derrida (“no poder ante la justicia”/“hospitalidad incondicional a lo que viene”) y Avital Ronnel (“Megaética”), tres autores contemporáneos que han entendido la necesidad no sólo de cuestionar, sino de dejar de lado el proyecto humanista ilustrado, dado que se encuentra en ruinas. De esto dan cuenta hechos como la “Shoá”, el uso de la bomba atómica, los genocidios políticos/étnicos/culturales acontecidos durante el siglo XX, los niveles de inequidad económica en los que nos encontramos en la actualidad, la depredación de la biosfera, etc. Ante esta situación de violencia y daño, estos tres autores coinciden en que se hace necesario reflexionar sobre un nuevo sentido de lo humano, de modo que podamos responder a los retos que el mundo contemporáneo nos demanda.

Nuestra ponencia partirá de la obra de Hannah Arendt, quien desde *Los orígenes del Totalitarismo* hasta el final de su obra con *La Crisis de la República*, nos ilustra sobre la aparición de un nuevo fenómeno que no puede ser explicado desde las condiciones ontológicas y política previas, ya que si bien en el mundo siempre hubo tiranos y proyectos políticos que avalaban sus voluntades, deseos e intereses, a entender de Arendt, nunca antes había existido en la historia de la humanidad la pretensión por parte del poder de turno, de apropiarse de los hechos y su sentido. El “totalitarismo” intenta adueñarse de la historia, al recrearla a su gusto y necesidad. En este modelo anti-político por excelencia, los hechos pierden su densidad y su posibilidad de ser pensados. Es en el modelo totalitario en que se muestra lo frágil que puede ser la esfera pública, pensada esta última como espacio de aparición y discurso de un modo espontáneo. Espacio que se constituyó a través de largas luchas sociales en las sociedades democráticas modernas y que se encuentra en peligro cuando los ciudadanos abandonan la condición activa que su responsabilidad reclama.

Es por ello que Arendt considera que toda sociedad democrática requiere, en su seno, elaborar en comunidad un foro político, donde uno ve y es visto, donde se asume que cada miembro de la sociedad da cuenta de sus acciones y discursos. Pero, ¿qué ocurre cuando se constituye un modelo en el que la realidad puede y debe ser relaborada y reconstruida con lecturas de los hechos que se fagociten unos a otros, haciendo que nadie pueda retornar con la reflexión a lo que ocurrió, anulando así la noción de poder revivir el pasado, de poder desarrollar la capacidad de juzgar, de responsabilizarse por sus actos?

Por otra parte, el abordaje de Derrida sobre el tema de la responsabilidad (que va a la par de temas como la constitución del sentido de la ley, la soberanía, la justicia, la pena capital, etc., que caracterizó a las dos últimas décadas de su obra), se encuentra carac-

terizado por ese “doble-movimiento” al que su pensamiento invita, pues se reflexiona sobre un tema o un concepto, pero a su vez se reflexiona sobre las condiciones en que se aborda la lectura de ese tema o concepto. Derrida no sólo piensa el contenido sino que amplía el pensar cuestionando las condiciones del encuadre desde el que interpretamos. Esto sin duda nos brinda una definición más completa de lo que se suele denominar deconstrucción (la cual se asume como disolución de todo fundamento), en la historiografía filosófica.

Por otro lado, si bien ciertos autores, se cuestionan el giro ético-político que asume el último período de la obra de Derrida, nosotros proponemos como enfoque de lectura que ese no es el caso, pues si comprendemos que la “deconstrucción” ataca cualquier intento de estabilización, en este período se hace más explícito una idea pivote en la obra de Derrida, que es consciente a su vez de su “no poder ante la justicia” (“hospitalidad incondicional a lo que viene”). Esta definición de justicia es tomada por Derrida de Emmanuel Levinas, e implica una hermenéutica inmanente, que se asume vulnerable y frágil, con el fin de evitar caer en la violencia instrumental que presupone un supuesto “saber fundamental o fundacional”. Hermenéutica que tiene como evidencia inmediata de sus límites al Otro, el cual no puede ser reducido a concepto, cifra, para apropiarse de él a través de una definición ostensiva.

Finalmente, en el caso de Ronell (discípula de Derrida y traductora al inglés de parte de su obra), se hace necesario pensar la responsabilidad desde la clave de la crítica a la “buena conciencia”.

Estas condiciones exigen de nosotros que pensemos de qué modo podemos intentar pensar la responsabilidad desde una condición humanista más allá de una definición trascendental o fundacional, tal como los autores que dan marco a nuestra ponencia nos invitan a pensar, de un modo posfundacional. Lo que intentaremos reflexionar durante el desarrollo de la ponencia es precisamente, ¿cómo ser responsable, cuando no hay una entidad fundacional en la cual basarse? ¿Es todavía posible asumir el deber de responder, así no haya una entidad suprema? ¿Por qué es necesario reformular la noción de humanidad y la noción de ciudadanía ilustrada de la modernidad, y en qué consiste este cambio? ¿Cómo es posible responder por Otros, cuando se asume de forma general, que es tan limitada la capacidad de hacerlo en relación a nosotros mismos? ¿Qué sentido ético-político se puede formular en una sociedad hipercapitalista y postmoderna? ¿Se puede asumir en una sociedad, una noción de justicia, sin una noción de bien común?

Franklin Ibáñez

Pontificia Universidad Católica del Perú

Viernes 20 de noviembre | 15:30 | Mesa 3

Una parábola sobre los límites de la justicia

El texto es una reflexión libre sobre los límites de los enfoques deontológicos para organizar la convivencia social. En el siglo XX, particularmente gracias a la obra de John Rawls, han aparecido sendas visiones de la justicia que procuran fundamentarse en perspectiva deontológica, sin –o con el menor– recurso a una visión de vida buena o doctrina comprensiva. Concretamente según esta estrategia, las religiones quedan descartadas. Para analizar los límites de esta estrategia proponemos una parábola que se inspira en una conocida historia.

Nuestra parábola es una actualización e interpretación filosófica del texto conocido como el encuentro de Jesús con el joven rico (Mc. 10, 17-31; Lc. 18, 18-30). Un joven quería alcanzar “la vida eterna”, que podríamos traducir para nuestros fines y en términos filosóficos como la felicidad o la realización personal según una concepción de la vida buena. Jesús le sugiere practicar los mandamientos, un código moral de la época expresado en términos de justicia o *deber ser*. Más que el final de la historia o la segunda respuesta de Jesús, el punto central es la respuesta del joven rico: “Todo eso ya lo he hecho”. Este joven ha cumplido los mandamientos, ha conducido una vida correcta y justa: no ha matado, ni robado, ni dañado, etc. Sin embargo, no es feliz. Detrás de la pregunta por la vida eterna que él propone, está su anhelo por algo más que cumplir mandatos religiosos o incluso racionales. Se esconde una frustración que, en nuestras categorías, podría estar acompañada de los siguientes pensamientos: “He cumplido mi deber; y, sin embargo, soy infeliz. Y no me basta ser considerado por mí mismo y por los otros como “digno de ser feliz”. Una persona podría intentar vivir lo más cercanamente posible al imperativo categórico kantiano y, no obstante, ser un depresivo crónico que necesita fármacos para hacer soportable su existencia. Análogamente, las sociedades podrían organizarse según una visión de la justicia deontológica muy razonable y llegar a ser sociedades que “han cumplido los mandamientos”; y, aun así, ser tremendamente infelices y fracasadas.

Realicemos un experimento mental. Asumamos que existe un mundo donde nuestros anhelos por la justicia social se alcancen. Imaginemos que el principio de la igualdad moral de los seres humanos se establece como criterio fundamental de la moral y las leyes en todas las sociedades, y que tal incorporación incluye sus aplicaciones institucionales más correctas, eficaces y realistas. Imaginemos que el cambio no ha sido solo institucional, sino también personal: los ciudadanos conocen su derecho a ser tratados como iguales participantes sociales, y tratan como tales a los otros. Supongamos que, así, se han eliminado los principales males sociales como la pobreza y la excesiva desigualdad económica, las formas más comunes y fuertes de discriminación y marginación, entre otros. Imaginemos que los grupos tradicionalmente vulnerables o postergados –los pobres, las mujeres, los migrantes, las minorías étnicas, etc.– tienen posibilidades reales de actuar como pares en sus sociedades locales e, incluso, en territorios foráneos. Puede ser que,

en tal mundo utópico, la administración de la justicia sea adecuada en los sucesivos marcos desde las unidades más locales hasta los espacios más internacionales o globales. Finalmente, asumamos que el diseño y la implementación de tales sociedades justas se lograron siguiendo las reglas de juego fundamentales de la democracia, de modo que los afectados fueron interlocutores activos y válidos. Este mundo idealizado, sin embargo, puede ser un fracaso desde otro punto de vista. A nuestra utopía, como a muchas otras añoradas y diseñadas a lo largo de la historia, le puede faltar algo básico.

Ahora imaginemos que en tal mundo las personas casi no desean tener hijos, que el medio ambiente se instrumentaliza *ad absurdum*, que el consumo de drogas y alcohol se vuelve excesivo y compulsivo, que la depresión se vuelve una enfermedad común y sería que afecta a la mayor parte de la población mundial lo cual deviene en una escala creciente de suicidios. “¿Qué pasó?”, podrían preguntarse los filósofos y los estadistas que ayudaron a eliminar la pobreza, el racismo, la xenofobia, incluso las guerras y las hambrunas y tantos otros males que han aquejado a la humanidad desde sus comienzos. Para darle más realidad a esta hipótesis, pensemos en sociedades como Corea del Sur y Japón, que, pese al gran desarrollo económico y tecnológico logrado en las últimas décadas, figuran entre los países con más alta tasa de suicidios³; o incluso en sociedades como Finlandia que figura entre las más igualitarias en términos de ingreso y riqueza⁴.

Traigamos a la mente algunas de las sociedades más desarrolladas que, como se constata fácilmente en las calles o a través de los medios, tienen bajos índices de natalidad; o que padecen la presencia de los llamados *asesinos en serie* o la proliferación de armas –incluso en las escuelas– o drogas; o que han alcanzado índices de contaminación que las ponen a ellas mismas en peligro –tanto a sus generaciones presentes como a las futuras– e, incluso, al resto del planeta; etc. Por supuesto, estas sociedades reales están lejos de haber alcanzado la justicia social. Sin embargo, su cruda realidad, pese a diversos grados de desarrollo, apoya la necesidad de nuestra interrogante: ¿la justicia puede ser insuficiente? ¿Cómo es posible que las personas tengan todo para ser felices y, sin embargo, cunda la infelicidad? Es en ese momento donde abandonamos la cuestión de la justicia y nos preguntamos por el bien, la vida buena, la felicidad u otra categoría semejante que expresa la preocupación de aquella sociedad supuestamente ideal. ¡La justicia no basta!

El trabajo por la justicia es tan fundamental como insuficiente. No es el caso de que solo una vez que logremos un mundo justo podremos procurar respuesta a la pregunta *para qué*. El momento del bien y de la vida buena es coetáneo al de la justicia. Vivir sin alegría ni sentido es *no-vivir humanamente*, o al menos no es esta la vida humana que conocemos. La filosofía práctica debe continuar explorando las posibilidades de dar sentido y esperanza a nuestras sociedades. Es allí que podemos volver a preguntarnos por la religión: ¿Para qué sirve la religión? ¿Puede la religión dar sentido y esperanza a las sociedades contemporáneas?

³ OECD, *Health at a Glance 2009*, pp. 28-29; Várnik, P., “Suicide in the World”, en: *International Journal of Environmental Research and Public Health* 9 (3), 2012. Además, según el último estudio citado, Europa sobrelleva más suicidios que África.

⁴ Isabel y Matthew Cummins, *Desigualdad global*, Nueva York, UNICEF, 2011, pp. 55-66.

Diego Genu Klautau

Centro Universitário da FEI – SP, Brasil

Jueves 19 de noviembre | 15:30 | Mesa 1

A virtude em Alasdair MacIntyre

Este trabalho investiga a concepção de virtude apresentada por Alasdair MacIntyre em sua obra *Depois da virtude*, onde se discute a pertinência de uma tradição clássica derivada dos aristotélicos e tomistas no debate da filosofia moral contemporânea. Na perspectiva metodológica da revisão bibliográfica, é possível sintetizar a argumentação do autor sobre a discussão pública da ética moderna, que teria se privado de debater os fins da ação humana (Estado sem posicionamento moral definido), se limitando a detalhar os meios pelos quais se atingem os objetivos úteis ou agradáveis, variáveis para cada indivíduo, sendo que o próprio indivíduo não teria um compromisso em nenhum nível de certa permanência em seus objetivos, podendo livremente mudar o foco, os desejos e o sentido de sua vida quantas vezes julgasse adequado, sem nenhuma amarra com seus concidadãos. Daí a afirmação que os papéis sociais mais prestigiados na sociedade contemporânea são aqueles que dominam racionalmente (excelência) os meios para a ação humana, sem se preocupar com uma reflexão sobre os fins: o esteta (fruição absoluta), o terapeuta (controle dos meios subjetivos) e o administrador burocrático (controle dos meios objetivos). Segundo MacIntyre, a falta de clareza nos termos e expressões morais impede a correta compreensão dos fundamentos, princípios e conclusões sobre uma busca razoável e comum do bem e da justiça. Como exemplo, o objetivo desta comunicação é expor o desenvolvimento do conceito de virtude, um componente desta tradição clássica, em três estágios, numa perspectiva histórica: primeiro o mundo heroico, cujo representante máximo é Homero; em seguida a discussão de Aristóteles, com o arcabouço teórico de *télos*, *eudaimonia* e o bem comum da *pólis*; e enfim a crise instaurada a partir do iluminismo, cujo representante típico é David Hume, que a partir do século XVIII engendra os desdobramentos do utilitarismo e do kantismo como substitutos para a tradição aristotélica-tomista. Assim, como pré-requisitos para um entendimento de virtude em termos clássicos, MacIntyre afirma dois pontos: primeiro a necessidade de uma concepção narrativa de pessoa, onde a unidade narrativa da vida humana (uma história com começo, meio e fim) como base para o raciocínio moral é exigida para a consciência de uma finalidade (*télos*) necessária para a natureza humana, sendo que tal natureza é vista não como uma máquina que se deve descobrir o funcionamento mecânico (normas e máximas universais), mas como uma realidade orgânica (inclusive com contextos culturais variáveis que devem ser respeitados) em desenvolvimento constante, e por isso é válido pensar em termos de potências, cujas virtudes seriam o meio para seu aprimoramento. O segundo ponto é a noção de prática, que tem origens na arte (*techné*) aristotélica, sendo qualquer forma coerente e complexa de atividade humana, que é socialmente estabelecida e reconhecida, com bens internos (satisfações intrínsecas à atividade) a serem atingidos em seu desenvolvimento e que tenha como consequência a ampliação dos poderes humanos, assim como a clareza dos seus fins e bens envolvidos.

Como exemplo de práticas, podemos indicar os jogos, as ciências e as artes, sendo que a política só pode ser considerada como tal em estruturas sociais que possuam elementos de comunidade, não apenas uma conjunção de indivíduos em contratos sociais que se preservam de crimes, tal como no Estado moderno, mas que tenham o compromisso moral de promover o bem comum ativamente. Uma vez postos estes pré-requisitos, unidade narrativa e noção de prática, podemos reestabelecer a virtude no mundo contemporâneo, recuperando o esquema tríplice onde existem: 1. A natureza humana em potência (a ser desenvolvida), 2. As virtudes como hábitos e disposições morais condicionantes deste desenvolvimento, e 3. O *télos* a ser atingido, como o objetivo do esforço moral virtuoso. A unidade narrativa traduz essa passagem da potência para o ato e a noção de prática evidencia a virtude como meio para a finalidade da realização. Finalmente, tais pré-requisitos integram os três estágios da virtude dentro da tradição moral investigada, porque: primeiro compreendem a dimensão da virtude como força que capacita o herói a cumprir o seu papel social, como nas sociedades homéricas e mitológicas; segundo porque evidenciam o *télos* do homem como elemento inseparável de uma reflexão comunitária sobre o bem e o mal e seus meios de atuação; e por fim demonstram a necessidade de uma mudança na discussão moral pública, transformando o princípio de sociedade de indivíduos isolados para o de comunidade em busca do bem comum, exibindo a insuficiência de um projeto iluminista de Estado neutro em termos morais, reivindicando que o debate sobre a unidade entre a virtude privada e a virtude pública não é necessariamente totalitária, ao contrário, é a ausência da clareza e inteligibilidade de critérios comuns, que são impossíveis de serem anulados, que gera a arbitrariedade de ditadores e iluminados que julgam poder ordenar a massa independente de uma compreensão de coletividade e de laços comunitários. A discussão pública sobre virtude só é válida quando reconhece que a identidade pessoal é inseparável da identidade social e contextual, sendo que ambas só têm substância quando estão sinceramente relacionadas com a busca do sentido da vida humana em sua plenitude.

Laura Anna Macor

University of Oxford, Reino Unido

Jueves 19 de noviembre | 15:30 | Mesa 2

Back to the Future of Secularism? Friedrich Schiller and Religion

Secularism represents a crucial notion in the current reconstruction of the making of modernity: it designates the emancipation of ethics and politics from religious bounds towards what we are now accustomed to considering a various, multicultural and open society. Secularism is thus usually seen as a process of both liberation and diversification,

leading to the denial of those rigid views commonly associated with religion. Accordingly, autonomy of the civil field and commitment to dialogue are the achievements of secularism. The period in Western history which is credited with having decisively contributed to all this is undoubtedly the Enlightenment with its claims for tolerance and fight against prejudice and superstition. Irrespective of national contexts, the Enlightenment actually promoted freedom from any kind of constraints, especially focusing on those imposed by religious authority, which were felt to be the most difficult to eradicate. Insofar, Enlightenment have assumed a sort of symbolic value in the narrative of secularism, becoming the foundational moment for the whole process. By the same token, Enlightenment has gained a crucial, though not that positive role in the recent narrative of post-secularism, interested in investigating the possible breakdown of secularism and the re-emergence of religious beliefs in contemporary society. Being a kind of reformulation of post-modernism, post-secularism has been conceived of as a temporal stage in Western development following secularism and aiming at overcoming its shortcomings. If secularism has ousted religion from ethics, politics and culture, post-secularism is committed to reintroducing it into the public sphere. Insofar, secularism and post-secularism belong to the same narrative, which is a narrative of discontinuity: modernity has been built upon secularism, but needs now to be overcome thanks to post-secularism. There is no connection between these two phases, and we have only to find out how to manage the transition, or rather: the spring from the first stage to the second one.

The aim of this paper is to question this narrative, which seems to fit the current views of modernity as a failure but does not mirror the actual state of affairs. For given that secularism can legitimately be assumed to describe the one trend within the development of Western culture, post-secularism can likewise be assumed to describe the other, concurrent but not subsequent trend within it. Post-secularism needs not be placed at the end of secularism, but can be considered as a concomitant feature of secularism, resulting from a critical reflection upon it. Commitment to the fight against religious prejudices and superstition is not necessarily synonymous with blindness to the human and existential value of religion as such. On the contrary, it is to be the best way to restore religion to its original and authentic meaning, for only granting religion its purity can give it its proper mission back. According to this narrative one feels compelled to ask if the Enlightenment, which is credited with the birth of secularism, can also be credited with that of post-secularism. It is precisely the point of this paper to demonstrate this claim taking the example of the German author Friedrich Schiller.

Friedrich Schiller (1759-1804) was a poet, playwright, philosopher and historian, a friend and collaborator of Goethe as well as a critical interpreter of Kant. He was first trained to become a lawyer and eventually switched to medicine, and thus acquired a wide range of knowledge reaching far beyond the usual boundaries of what we now conceive of as humanities. He was a child of the Enlightenment, whose ideas and claims he completely endorsed. This is true of his religious attitudes too, which soon became the mirror of his interest in the European debates of his times. Schiller was in fact familiar with German theology, English philosophy of religion and French materialism, and reflected upon pros and cons of each in a critical way. Accordingly, he subjected religion in all its several aspects to critical examination, but did not confine himself to this, granting religion its positive value as well.

In the 1780s Schiller devoted himself to a thorough analysis of religion in knowledge, ethics and politics. In every field, he did not hesitate to endorse radical theses which can be ascribed to the secularist strand of Enlightenment. In epistemological matters, Schiller proves to be highly sceptical about the very possibility of attaining any knowledge about God and transcendence in general: he does not take revelation into consideration, and unmasks rational theology as a product of human imagination and desires. In other words, as an anthropomorphic projection. Moreover, the undeniable connection between body and soul suggests that no life can exist outside the earthly dimension. In moral matters, Schiller conceives of religious ethics as heteronomous in that it relies on hope for rewards and fear of punishment. Human beings accomplishing their duties for these reasons cannot clearly be acknowledged as moral. In political matters, Schiller sees religion as the ally par excellence of despotism and oppression, giving the temporal ruler the possibility to control consciences. A number of examples from Western history illustrate this view in his plays and literary writings.

These radical criticisms notwithstanding, Schiller did not give up religion. On the contrary, Schiller rethought its role within human life, and devoted himself to this rehabilitation in the 1790s. In this context religion proves essential to the attainment of human perfection beyond morality since it permits human beings to cultivate feelings and emotions. In Schiller's view religion performs the task of making beautiful souls out of men, and it is not by chance Christian love and the parable of the Good Samaritan which are taken to represent this mission. It is not however a merely individual matter, for only the good soul educated through religion can embark on a mutual exchange with others without falling into violence, intolerance and prejudice. Beautiful souls freely give and receive and belong to a newly conceived public sphere where human beings can approach the final aim of their life, which is neither knowledge nor morality, but aesthetic religion. There is maybe no better motto for post-secularism as Schiller's following verses: «What religion I profess? None of those/you are naming. "And why none?" Out of religion» (*My Belief/Mein Glaube*).

Katherine Mansilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

Jueves 19 de noviembre | 11:15 | Mesa 2

Fe y Promesa en tiempos de secularización. Analogías con la filosofía de Merleau-Ponty

Durante la década de 1930, Maurice Merleau-Ponty colabora como escritor de la revista francesa cristiana *Esprit*. Pero, poco a poco, se aleja del cristianismo, inicialmente motivado por el comportamiento de una Iglesia conversadora comprometida con el nazismo y

el franquismo. Sin embargo, se puede encontrar en los textos posteriores del autor, sobre todo en el período post-guerra, que la fe es una preocupación constante que estructura no solo las relaciones intersubjetivas, sino también las relaciones políticas.

La presente ponencia busca mostrar la relación dialéctica entre la fe cristiana como un elemento de emergencia y significación de nuestra relación con el fundamento. Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, la encarnación es un concepto riguroso, que ya Husserl había propuesto en su fenomenología, y que estructura la relación sujeto-mundo como una fe originaria en nuestra proyección al mundo. Es desde esta “fe al mundo” desde donde se producen significados, expresiones, instituciones. La encarnación es la emergencia o, –como dice el autor– la virtualidad de las formas de expresión que ha olvidado el catolicismo. Reconocer la “encarnación” como el elemento fundamental de la fe es, para el francés, dar cuenta de nuestra tarea como creyente: creer es arriesgarse a transformar el lenguaje sedimentado y regresar a la génesis del sentido.

Para mostrar lo dicho, la ponencia se dividirá en tres partes. En la primera se situará la reflexión de Merleau-Ponty en el período de guerra y el papel de una Iglesia que no promueve la fe en un Dios que “nace desde abajo”; en la segunda parte, nos centraremos en interpretar fenomenológicamente el concepto de “encarnación”; en la tercera parte, intentaremos relacionar este concepto como una experiencia de *dar sentido* que vincula la fe a la tareas políticas del hombre contemporáneo.

Hardy Neumann

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Jueves 19 de noviembre | 11:45 | Mesa 1

Porosidad e impermeabilidad. La herencia de las subjetividades en la secularización y la Modernidad. Impulsos a partir de Charles Taylor

En su monumental obra *A secular age*, el filósofo canadiense Charles Taylor distingue dos tipos de subjetividades o dos tipos de yo, a los que denomina el yo poroso (*porous self*) y el yo impermeabilizado (*buffered self*). El yo poroso corresponde a un yo vulnerable, abierto a lo misterioso y numinoso, en definitiva, encantado (Weber) y habitante de un mundo de esa naturaleza. Al yo impermeabilizado lo caracteriza, en cambio, la disciplina y una actitud de distanciamiento, fruto de procesos desencadenados en la Reforma, la Modernidad y la secularización. Estos tres últimos momentos se imbrican, por lo demás, muchas veces entre sí. Pues bien, junto con intentar determinar en sus aspectos fundamentales el sentido y alcance de estas expresiones, contextualizando para ello el supuesto (la secularización) que permite hablar de las dos subjetividades referidas, la propuesta de esta ponencia aspira a repensar la tesis de Taylor, en la medida en que se procura prolongarla

hacia estadios más avanzados o abarcadores. Según Taylor, el yo poroso es aquel abierto a lo mágico. Por eso mismo se deja encantar, construye y habita un mundo acorde con las creencias correspondientes. A ese yo, sigue la aparición de un sujeto protegido, disciplinado, que es fruto de la Modernidad y la secularización. Se trata del yo impermeabilizado. Pues bien, pensamos que la historia que narra Taylor, en una propuesta descriptiva, esencial al modo mismo en que relata los fenómenos de los que busca dar cuenta, no necesariamente se agota allí. En la ponencia intentaremos determinar en qué medida los efectos de la secularización pueden extenderse hasta el surgimiento de un *yo de nuevo cuño*, ya coexistente en ciertos espacios con la historia que Taylor narra respecto del yo impermeabilizado. De acuerdo con esta tesis, entonces, también hoy ha resurgido o, mejor, ha recién surgido un yo poroso, nuevo, pero donde este mismo es un fruto más de la modernidad y la secularización. También nuestra propia contemporaneidad habría sido, por tanto, infiltrada, deviniendo asimismo vulnerable, sensible y alterable el agente de esa historia, aunque de una manera distinta a la que tuvo lugar en el orden de los supuestos modernos y seculares planteados por Taylor, que explican el yo impermeabilizado. Para esclarecer el alcance de ese nuevo estadio aludido, será necesario determinar primero brevemente en la ponencia algunos rasgos de la secularización, el significado de los términos poroso e impermeabilizado, en tanto predicados de un yo, para pasar luego a sugerir algunos rasgos de esta nuestra nueva situación porosa contemporánea. Al mismo tiempo, este recorrido debería permitirnos efectuar algunas puntualizaciones a la ingente obra tayloriana, especificando así aspectos en los que el programa de Taylor habría sido ya antecedido por otros autores, y otros momentos sobre los que es posible echar luces, a veces críticas, en torno al rendimiento de algunas de las tesis de Taylor.

Ciro Alonso Páez

Universidad de Antioquia, Colombia

Jueves 19 de noviembre | 12:15 | Mesa 2

De Platón a Pablo: el *oikos*, la *polis* y el universalismo

Se trata de pensar la pertinencia del mensaje paulino para nuestro presente y para su propio contexto histórico y filosófico. A diferencia de otros autores (como Alain Badiou: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Antrhopos, 1999), que ignoran el contexto filosófico de Pablo porque parten de la premisa, a nuestro juicio equivocada, de que su mensaje es antifilosófico, no nos proponemos pensar el contexto histórico de Pablo, sino precisamente su contexto filosófico. Consideramos que san Pablo es inteligible solamente a la luz de ese contexto, y que ese contexto, a su vez, no es inteligible sino a la luz de la reflexión filosófica misma. En ese sentido, nos parece pertinente la observación

de Nietzsche, quien (en su prefacio a *Más allá del bien y del mal*) establece canales de comunicación entre el cristianismo y el platonismo. Aunque la reflexión sobre el acontecimiento en general, y sobre el acontecimiento de Cristo, en particular, rebasa y rompe toda historicidad (de otro modo no sería acontecimiento, aquello que funda un nuevo orden del tiempo), el acontecimiento es acontecimiento precisamente en relación con aquello con lo que rompe.

Intentaremos, pues, pensar la contemporaneidad de Pablo y su universalismo, partiendo de su propio contexto filosófico. Nuestra tesis es que es necesario entender el contexto de la filosofía helénica y romana para comprender a Pablo, y que ese contexto, genuinamente pensado, sigue siendo deudor de los grandes problemas de la Academia, el Liceo y la Stoa, con los cuales dialoga Pablo, en calidad de pensador, por lo menos tanto como lo hace con el legalismo judío.

La cuestión del universalismo fue central en el pensamiento de Platón y Aristóteles, y en el de los principales filósofos estoicos griegos y romanos. Así pues, nuestra reflexión irá del *oikos* a la *polis*, siguiendo a Platón y Aristóteles, y del universalismo estoico al paulino, no por un salto y un abandono, sino por el desarrollo de una problemática que se va desplegando en coherencia con sus presupuestos iniciales, por encima de las condiciones sociales e históricas.

Las esferas pública y privada, política y económica, no estuvieron nunca claramente separadas y los grandes filósofos de la antigüedad las separan y las integran al mismo tiempo. Así, aunque Aristóteles inicia su *Política* intentando distinguir el mando que ejercen el amo en la casa, el anciano (rey) en la aldea y el gobernante de la ciudad, él mismo establece continuidades entre los ámbitos que se ha esforzado en distinguir. Es verdad que no son las mismas las relaciones de mando y obediencia entre marido y mujer, padre e hijo, amo y esclavo, rey y súbdito, gobernante y gobernado, y que no son políticas, en el mismo grado, la familia, la casa, la aldea y la polis. Pero es verdad, también, según Aristóteles, que en diferentes grados son políticos todos estos espacios y relaciones.

Hay en Aristóteles una continuidad esencial, es decir, conforme a la *fysis*, entre la familia y la *polis*, lo mismo que la hay, en Platón, entre el esclavo y el hombre libre e incluso el gobernante. La necesidad y la libertad no describen ámbitos estancos y separados. Del mismo modo que el joven no es buen discípulo para la política –¿pero si no lo es él, entonces quién?–, porque es dócil a las pasiones y carece de experiencia, así también el *oikos* posee una naturaleza propia, el sometimiento y la producción, que se opone a lo público, es decir, al ocio y la libertad. Pero, por otra parte, lo propio de la *fysis* no es la objetividad estática que estamos ahora habituados a concederle a la naturaleza, sino justamente el crecimiento desde adentro, el despliegue y la apertura, la maduración desde sí propia de los seres vivos. El niño es dependiente y sujeto a su sensibilidad y sus pasiones, lo mismo que el esclavo, pero una vez hecho adulto y educado en la polis aprende a dominarlos. En griego se dicen igual niño y esclavo, *pais*. En Platón, la figura del esclavo representa con frecuencia un estado temporal: recordemos la imagen de los esclavos en la caverna, que, según la explicación de Sócrates, no representan la situación particular y definitiva de unos pocos desdichados, sino la situación inicial del género humano.

Estas ambigüedades y dificultades se reproducen en todos los niveles. Por ejemplo, hablando de la crematística, Aristóteles reconoce que el intercambio es el principio de la

economía y el orden del *oikos*, pues considera, con Platón, que es imposible, antieconómico y antitécnico, que cada individuo realice todos los oficios. De modo que debe haber intercambio. Sin embargo, no es por el intercambio de bienes (esto es, por la satisfacción recíproca de las necesidades) por lo que se forma la ciudad, sino por el intercambio simbólico presupuesto en la vida plena, intercambio que se produce justamente en el *lógos*. El *lógos* no es *lógos* sino desgarrando la firmeza del signo, abriéndose libremente a las incertidumbres del intercambio y la circulación, hacia el intercambio universal. Pero el dinero, el equivalente universal, fundamento de la justicia conmutativa, a pesar de que posibilita todos los intercambios, no es dinero en sentido estricto sino retirado del intercambio. El dinero debe permitir intercambiar todos los objetos, como si fueran mercancías, pero él mismo no debe ser comercializado como una mercancía, pues este comercio da lugar a muchas distorsiones, de la usura al monopolio y el parasitismo. Así como silencia a la mujer, Aristóteles silencia a la moneda. Ésta debe ser neutra, pasiva, como la mujer, cuyo espacio representa.

Con los estoicos, estos conflictos entre las esferas política y económica se piensan en una nueva escala, en la escala universal que por naturaleza les pertenece. La economía experimenta un desarrollo sin precedentes y conforme a su naturaleza, y lo mismo ocurre con la política. Pero la política no logra liberarse de su arraigo étnico y cultural, del mismo modo que la economía no despliega toda su potencia, atada como está, por la institución de la esclavitud, a la ley del *oikos*. Solamente con el cristianismo paulino se abre la posibilidad de pensar la política en la vocación universal que le es inherente, y solamente con él se abre la posibilidad también de un ajuste de cuentas con el economicismo. Por eso es tan pertinente para nuestro tiempo. Se trata, pues, de mostrar una línea de continuidad en el pensamiento antiguo, desde la reflexión sobre el *oikos* y la *polis* en la filosofía clásica griega, pasando por el cosmopolitanismo estoico, hasta el cristianismo paulino. E inversamente, se trata de mostrar que, más allá de la oposición entre religión y filosofía, o entre fe y razón, el universalismo paulino recoge y desarrolla, en el contexto del mesianismo judío, un nuevo sentido de comunidad y humanidad, que, sin embargo, estaba implícito en las premisas del pensamiento precedente.

Marcelo Perine

Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Jueves 19 de noviembre | 15:00 | Mesa 3

Será preciso de novo falar de humanismo?

Esta comunicação toma como ponto de partida um conflito paradigmático entre as concepções de Isócrates e de Platão sobre a educação e o ideal de homem que as guiava, para esboçar os traços de outro conflito de entre o humanismo inspirado pela tradição grega, assumido e transformado no interior da tradição cristã, e um humanismo que, no quadro do pensamento liberal, tenta recriar o ideal de homem em termos de indivíduo isolado, com desdobramentos consequentes na concepção da sociedade e das tarefas do Estado.

As três figuras do conflito aqui esboçadas indicam que os desafios atuais do humanismo de inspiração cristã são certamente mais graves do que os que se apresentaram ao humanismo grego do século IV a.C. O individualismo assumido como ideologia, o liberalismo transformado em tradição e o neoliberalismo como doutrina econômica hegemônica configuram uma compreensão de homem e dos bens da vida humana, nas suas dimensões individuais e sociais, em contraste radical com a que se reporta à tradição cristã.

O que está em jogo no conflito atual não é apenas a sobrevivência de uma tradição de pensamento e de moral de inspiração cristã. De acordo com a tendência predominante nesse conflito, a questão que se apresenta é se ainda se poderá falar de cidadãos, de relações de cooperação, de bens partilhados, de moral da comunidade e de ideais de justiça e de felicidade, compreendidos como realização das potencialidades humanas individuais e comunitárias.

César Pongutá Puerto

Universidad Santo Tomás, Colombia

Jueves 19 de noviembre | 15:30 | Mesa 3

La inferencia abductiva de Dios desde el pragmatismo de Charles S. Peirce

En la ponencia se realizará una revisión por etapas de lo que constituye el pragmatismo filosófico de Ch. S. Peirce, para contar así con las herramientas necesarias que permitan comprender su explicación sobre la existencia de Dios. Para ello Peirce expone un argumento que deja en evidencia sus condiciones de realidad pero para esto tiene que poner

a prueba todas las reglas, los modos y principios de la lógica que a lo largo de su vida ha venido estudiando y reconstruyendo.

Por lo tanto nos parece oportuno hacer una explicación de lo que el filósofo estadounidense va entendiendo por creencia en 1877, donde nos explica que la idea que tenemos sobre la vida depende de su condición de creencias o de certezas, en el sentido de encontrarse fijadas en nuestra mente y de constituirse en una guía para la acción. De ahí que si aparece una duda en nuestra vida, no es porque nosotros decidimos presentarla sino que nos asalta con la grave consecuencia de encontrarnos impedidos para actuar como veníamos haciéndolo. Así que encontrarnos con una creencia en crisis exige que debamos reemplazarla por otra de duración consistente, pero esto no es simplemente un intercambio de creencias efectivas sino que estas ideas deben buscar adaptarse a los hechos y su realidad.

En segundo lugar, queremos revisar cómo el pragmatismo de Peirce requiere de un vínculo con la forma de razonamiento abductivo, esto porque, según él, se debe atender a las posibilidades que nos ofrecen las experiencias futuras, teniendo en cuenta la generalidad de la razón por encima de las opiniones individuales sobre las cosas y la vida, donde lo importante es poder llegar a concebir la realidad de las cosas de acuerdo con los efectos que sobre la vida y nuestra conducta son capaces de producir. Esto es importante tenerlo en cuenta ya que el pragmatismo debe privilegiar la percepción, la acción y la representación como campos articulados que permiten conectarnos de modo humano con la razón del universo.

Por último, revisaremos la importancia de la noción de pragmaticismo que Peirce propone en 1905 como un intento por reorientar sus estudios iniciales y de marcar una diferencia con las investigaciones que se van llamando pragmáticas pero que no siguen la línea de lo que el filósofo norteamericano había propuesto. Este pragmaticismo viene entonces a subrayar el papel de la solidez argumentativa, la cual se relaciona con la propuesta de que los significados o conceptos resultan ser representaciones que entran de forma mediada con el conocimiento de las cosas del mundo y que por lo tanto la interpretación que esos signos promueven se enlaza con las acciones y los hábitos que tenemos.

Esta base de orden lógico nos permitirá comprender y explicar en este trabajo cómo Peirce llega a decir que un argumento a favor de la realidad de Dios exige de toda la armazón que compone el estudio acerca del modo como pensamos el mundo que habitamos. En su ensayo de 1908, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*, Peirce nos va señalar que para este problema complejo se requiere que el tipo de pensamiento que comprenda y explique esa dimensión de lo divino siga un ejercicio de meditación libre que permita tener presente su belleza como base para llegar a creer o tener una idea de la realidad de Dios. Es decir, si creemos en la cercanía de Dios, debemos dejar fluir en nuestro pensamiento la hipótesis de su realidad a través de un pensamiento vivo, ponderado y con grados de divertimento serio e importante (la palabra en inglés que se emplea es *Musement*). Esta libre meditación resulta para Peirce importante en relación a un instinto y a una adivinación que resultan básicas para los procedimientos abductivos en donde el futuro puede ser entrevisto y autocontrolado, y donde solo de este modo la idea o creencia de la realidad de Dios puede llegar a conmocionarnos por su belleza y adorabilidad (condición estética).

Todo el andamiaje lógico reside entonces en la idea de que la realidad de Dios nos resulta comprensible a través de una hipótesis que no llegamos a construir en niveles de representación lógica abstracta sino que se nos presenta según la fuerza de una hipótesis racional que no requiere de pruebas y de revisiones formales sino que basta con su adorabilidad a través de un juego racional inicial que nos hace evidente dicha hipótesis. Queremos advertir, con este recorrido, una conexión entre razonabilidad lógica y creencia en Dios, el cual más que ser existente es para el pragmatismo ser real, al que podemos llegar a explicar y vivenciar sin que ello implique el abandono de la sensibilidad pero tampoco el abandono de la razón lógica, ya que el puente se establece a través de la acción y los hábitos que determinan nuestras conductas.

Ricardo Rivas

Universidad Intercontinental, México

Viernes 20 de noviembre | 11:15 | Mesa 1

La tensión 'secularización-postsecularización' y el desafío del mercado religioso

El objetivo de esta ponencia es apuntar algunas reflexiones en torno al valor de la secularización y al desafío que ésta y la postsecularización representan para el cristianismo, el cual se asume no como una propuesta religiosa más, sino como "la verdad revelada", en un contexto en el que tiene que convivir con múltiples ofertas religiosas que presenta el pluralismo postsecular de nuestra época. También se consideran las implicaciones que el horizonte religioso representa para la vida institucional de la iglesia católica, así como para cualquier religión institucionalizada (histórica).

Rosemary Rizo-Patrón

Pontificia Universidad Católica del Perú

Jueves 19 de noviembre | 16:00 | Mesa 3

De la responsabilidad al amor éticos como principios racionales en tiempos de postsecularización

Desde la Época Moderna en Occidente se ha insistido mucho tanto en los ámbitos de la fundamentación filosófica de las ciencias naturales experimentales y de la filosofía práctica (ética y política) que esta descansa en supuestos principios y fundamentos *subjetivos* –entendidos tanto desde el principio de la certeza, en el primer caso, como en el sentido de la autonomía o libertad reflexiva (consciente de sí), en el segundo. Sin embargo, a través de una mirada muy distinta, hasta diametralmente opuesta, se puede también abordar el desarrollo de la modernidad– en el frente de la razón especulativa –como un triunfo del “objetivismo, tecnicismo y cientismo” desde la matematización galileana de la naturaleza (paradigma que en el siglo diecinueve se extiende incluso sobre las llamadas disciplinas humanas, culturales y del espíritu). Y en el ámbito de la razón pura práctica –la filosofía práctica y el derecho– la búsqueda del “bien común” que logre conciliar los intereses individuales con el interés general, ha tendido a privilegiar instituciones y normas universales *objetivas* como supuestos garantes *per se* de la “justicia” al interior de un orden social, garantía que se piensa es mayor cuanto más “formales”, “universales” y “objetivas” sean dichas instituciones y normas –es decir más “vacías” y alejadas de las singularidades humanas y sus “autonomías subjetivas” que forman las colectividades en el mundo de la vida.

En el mundo de hoy, las comunidades humanas de las múltiples culturas que pueblan el orbe usan universalmente los medios tecnológicos avanzados puestos a su alcance por la revolución en las tecnologías de la información y la economía globalizadas. Se ha reconocido que la “globalización” no ha ido a la par con la llamada “mundialización”, en el sentido de un reconocimiento auténticamente universal de los llamados “derechos del hombre”, que occidente ha pretendido constituye su conquista. En occidente, las instituciones y normas universales que supuestamente garantizan la justicia y el bien común –debido a su excesiva “formalización” y “vaciamiento de sentido”– se enfrentan a la siguiente alternativa negativa: o bien resultan totalmente ineficaces ante la corrupción generalizada en los Estados (en algunos casos “tolerándola” como parte del funcionamiento normativo de las sociedades), o bien dan lugar en el seno de los estados en donde rigen a nuevas formas de estructuras sociales injustas, de exclusión y abuso (en algunos casos “justificando” dichas estructuras y mecanismos de abuso en aras de un supuesto “bien mayor” o de una “lucha contra el mal”, como la vulneración de derechos civiles constitucionales amparados por el “Patriot Act” y el “National Security Agency” en los Estados Unidos de Norteamérica a raíz de los ataques en el 2001 a las Torres Gemelas).

Esta ponencia se pregunta, inspirándonos en el pensamiento fenomenológico de Husserl, si la excesiva tendencia “objetivista” de la modernidad como garantía del “universalismo”, tanto en los frentes teóricos y especulativos como en los prácticos y del de-

recho, no resultan a la larga ineficaces en proponer un camino viable para garantizar tanto la libertad individual como la justicia universal al interior de y entre las distintas comunidades humanas culturales. Se quiere aquí reflexionar sobre el concepto fenomenológico de constitución *intersubjetiva* de *sentido* y *validación* como origen de toda “*objetivación*” humana (en conceptos, normas y valores, reconocidos como más o menos “universales”), y sobre la intervención y posible “*eficacia*” –en dicha constitución– de la responsabilidad y el amor éticos *a-confesionales*, en la era de la post-secularización, para la constitución del reconocimiento intersubjetivo e intercultural, como posibles elementos para reflexionar sobre el significado y aplicabilidad del principio de la justicia.

Gilmar Joel Rodríguez Quiroz

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Viernes 20 de noviembre | 14:30 | Mesa 2

La experiencia religiosa y su pérdida de sentido en la modernidad

En la temática de la modernidad se hace patente un yo que está en el tiempo, ubica su espacio y se preocupa por su futuro. Por tanto, no es extraño que le acompañen sentimientos muy específicos, sobretudo el tema de la muerte que lo sobrecoge para consigo y para con los demás. Todo lo cual nos remite a la religión, que constituye un camino radicalmente humano como una necesidad para acceder, a través de nuestra interioridad, a las fantasías e imágenes, a lo que llamamos los misterios y modalidades de toda experiencia religiosa, y de esta manera, afrontar los múltiples problemas que nos rodean: el sufrimiento, la muerte, los deseos no satisfechos y la angustia del tiempo. En la raíz de la religión se dan cita los problemas más vastos, se toca el tono vital más decisivo y se pone a prueba la apertura o no a las ganas de vivir. Toda cultura, y sobre todo la cultura latinoamericana desde sus raíces, se ha preocupado por el sentido de su existencia en relación con una peculiar experiencia religiosa. En ese sentido, por cualquiera de los rincones del planeta se han ubicado inhumaciones, estatuas, lugares de culto y todo tipo de simbología o iconografía con carácter sacro.

Filosóficamente nos acercamos a esta problemática y nos preguntamos si el problema está en nuestra capacidad de concebir entidades absolutas o dioses sobrenaturales como posibilidad humana o si el problema radica en la incapacidad de considerar los principios religiosos como posibilidad de reflexión y cuestionar así los asuntos cotidianos de nuestra vida. El caldo de cultivo de las religiones en todas sus formas es lo que suele llamarse “el sentido de la vida”. Pero en nuestra cultura moderna, basada en criterios racionales, las creencias religiosas serían supuestamente la consecuencia de un pasado alimentado por la ignorancia, el miedo, la magia y los mitos. Por tanto, nos planteamos

la siguiente pregunta: ¿Por qué los individuos han dejado de creer en estas entidades absolutas? ¿Acaso su capacidad de concebir entes absolutos o dioses son delirios o fantasías infantiles?

El primer paso en esta problemática lo dirigimos hacia una analítica de nuestra razón. ¿Puede captar la razón “entes absolutos”? ¿Cómo delimito el objeto de la metafísica en relación con nuestra conciencia religiosa? Para eso recurriremos a fuentes muy importantes en el tema, como lo son las *Ideas I* de Edmund Husserl, la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel Kant y la *Ontología del Espíritu* de Nicolai Hartmann. Estos pensadores nos dan las herramientas para hacer una crítica de nuestra facultad racional y corroborar si estas entidades absolutas, llamadas dioses o seres divinos, pueden ser concebidos de algún modo y si puede establecerse una disciplina o ciencia de los mismos. Esto en el plano epistémico.

En el plano lingüístico, el ser humano, dada su capacidad de comunicación, es capaz de construir sentencias que lo ayudan a romper los límites que nos imponen las barreras y los objetos del mundo. Es ahí donde se inserta la religión, a través de la cual expresa sus más íntimos deseos hacia un más allá. De esta forma nacen las creencias en Dios o los dioses sobrenaturales. En este punto, se tomará en cuenta la temática de lo inexpresable presentada en el *Tractatus Lógico Philosophicus* de Wittgenstein, así como también la imposibilidad y necesidad de expresar lo absoluto presentada en el *De los Nombres Divinos* del Pseudo Dionisio Areopagita.

En el plano antropológico, necesitamos hacer un estudio pormenorizado de la cultura occidental y averiguar a qué se debe la caída de las religiones y de la metafísica. Por qué los seres humanos, debido a este alejamiento de toda experiencia religiosa, no tienen un sendero seguro por dónde caminar y, en ese sentido, toda interrogación sobre nuestros propósitos y objetivos que prescinde de la fe como posibilidad de alcanzar un sentido a nuestra existencia pone a prueba nuestras pretensiones vitales. Este problema lo asociamos con la concepción que tiene cada cultura de sí misma. El ser humano en la modernidad ha tenido que creerse divino para perder su fe religiosa. ¿Cómo la cultura occidental y su modernidad dio una sentencia de muerte a Dios y por qué otras culturas aún perviven sobre un fondo mágico religioso? Trataremos de relacionar aquí metafísica con cosmovisión y su relación directa con la experiencia religiosa.

El presente trabajo toma un tema que se ha tratado poco últimamente. Está muy relacionado con la idea de re-fundamentar la metafísica, pero visto desde un punto de vista más antropológico o cultural. Revisaremos también, los comentarios de los denominados “maestros de la sospecha”, Marx, Freud y Nietzsche, puesto que para ellos, la religión es algo residual, una herencia del pasado que un hombre moderno tendría que superar, a fin de que podamos establecer un plano comparativo con los aportes del saber de nuestras culturas no occidentales con relación a su mística y perspectiva religiosa.

Finalmente, el presente trabajo tomará en cuenta a modo de apéndice y comentario final, la experiencia religiosa de las culturas no occidentales, criticando la modernidad y el ateísmo de nuestra época y planteando cómo es que con las propias armas de la filosofía occidental desde un punto de vista hermenéutico se logra justificar la vida y las costumbres de modos de vida no occidentales, especialmente el de nuestra cultura latinoamericana, tan echada a menos por el occidentalismo.

Antonio José Sarmiento, SJ

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Viernes 20 de noviembre | 10:45 | Mesa 3

Reflexiones sobre la emergencia de los fundamentalismos religiosos en la cultura urbana de América Latina

En esta presentación me permito reflexionar sobre una circunstancia muy característica de las grandes urbes latinoamericanas: la presencia de fenómenos religiosos frecuentemente masivos que contrastan abiertamente con la secularización y laicismo dominantes en muchas de nuestras sociedades.

Podemos hablar de dos fundamentalismos encontrados: uno, el de una cultura eminentemente racional, también ilustrada, en la que se juzga lo religioso como parte de configuraciones sociales atrasadas, incompatible con los desarrollos de la modernidad, e indicio claro de mentalidades sumisas, que no han vivido la ruptura epistemológica que les permitiría entrar en la edad del progreso y de la emancipación.

El fundamentalismo de la razón desconoce las posibilidades liberadoras de la experiencia religiosa y, en el mejor de los casos, le concede la posibilidad de expresarse y vivirse en el reducido ámbito de lo privado e íntimo, sin perspectivas de influjo en la sociedad.

Este mismo fundamentalismo asocia como uno de los factores de atraso y de pobreza la mentalidad religiosa, en cuanto que distrae a los seres humanos y a los grupos sociales de su quehacer histórico transformador, siguiendo los análisis de los maestros de la sospecha, especialmente el de Marx, que establece claramente el carácter alienante de la religión.

En este orden de cosas, es preciso verificar que sí hay tendencias y estilos religiosos de corte dualista que dan prioridad al orden sobrenatural –manteniendo una visión dualista insuperable para ellos– y subestimando la temporalidad, lo histórico-existencial, como realidad de segundo orden.

De acuerdo con lo anterior, el creyente debe preocuparse sólo por la acumulación de méritos morales y rituales, también de cumplimiento legal, para hacerse acreedor al favor de la divinidad. El compromiso social por la justicia y la dignidad humana, la transformación de la realidad, la promoción de los derechos humanos, no hallan aquí un reconocimiento relevante.

Así se presentan muchas evidencias de la institucionalidad religiosa, como sus prescripciones de carácter jurídico, sus formulaciones doctrinales, sus ritos con los correspondientes cumplimientos, la muy diversa manifestación de la religiosidad popular, y el temor que infunde la culpa cuando no se le cumple a Dios con el nivel de exigencia establecido.

Por otra parte, se impone reconocer que un rasgo de muchos ambientes configurados por este secularismo a ultranza, es que forjan un imaginario alienante con respecto a lo religioso, y no se hace el esfuerzo por valorar sus posibilidades para dar sentido de la vida, dar razones para una existencia con esperanza, para estructurar la conciencia moral, aportar a la formación familiar y a la construcción de ciudadanía, dar soporte a la

identidad cultural y brindar convicciones fundantes valiosas para formar seres humanos con significado y trascendencia.

Podemos afirmar que esta manera de pensar “excomulga” a la religión y la condena como contraria a la libertad de las personas y a las posibilidades de crecimiento individual y social.

Un elemento, juiciosamente estudiado por los científicos sociales que investigan sobre el hecho religioso, es el carácter de este como elemento integrador de identidad y pertenencia, como factor de afianzamiento cultural, decisivo para configurar arraigo en la vida, movilizador de la conciencia en orden a una saludable humanidad.

Sin embargo, hay que tomar una postura crítica ante los aspectos deficientes y alienantes que traen consigo algunas expresiones religiosas, que justamente son algunas de las que señalan con severo énfasis los ilustrados no creyentes: su tendencia al fundamentalismo y al sectarismo, la pérdida del sentido de la realidad y de la evolución de la historia, la formación de conciencias apocadas, de sujetos débiles agobiados por culpas y miedos (con los graves problemas de personalidad que esto implica), el sentimiento de superioridad con respecto a quienes no participan de sus convicciones, la absolutización de sus verdades (actitud rayana en la intolerancia), la interpretación literal de los textos sagrados, y el peligro de ser absorbidos por liderazgos profundamente emocionales y manipuladores.

Muchas de las manifestaciones contemporáneas de lo religioso presentan estas características descritas en el párrafo anterior: las denominaciones provenientes del pentecostalismo radical, las congregaciones masivas revestidas de “modernidad” por su recurso a discursos persuasivos, similares a algunos del marketing empresarial, la utilización de músicas cercanas a la sensibilidad popular, los grandes escenarios propios de los espectáculos multitudinarios, la actitud arrolladora de los dirigentes, el clima emocional que contagia colectivamente, las apariciones marianas que llegan muy hondo en los ambientes del catolicismo tradicional, la promesa de beneficios materiales como las curaciones y la solución de problemas económicos, la teología llamada de la prosperidad –versión contemporánea de la doctrina de la retribución– que inculca en los fieles la expectativa de que su buena relación con Dios y con los sacerdotes y/o pastores, lo mismo que sus dádivas a la Iglesia, se verán recompensadas por un notable bienestar monetario y material.

Muchos de los inmigrantes a las grandes capitales latinoamericanas –Lima, Bogotá, Ciudad de México, Buenos Aires, Santiago, Ciudad de Guatemala– son personas provenientes de sectores provinciales y rurales que llegan desarraigados a la gran ciudad. Esta circunstancia favorece a estas denominaciones en su afán de expandirse para ofrecer a estas gentes un espacio de reconocimiento y pertenencia, de comunidad y acogida.

¿Cómo hacer compatible una saludable religiosidad, emancipadora, dadora de sentido, emprendedora en términos de dignidad humana y de cambio social con el acceso a una educación de calidad, a una cultura razonable e ilustrada?

Es esta una pregunta que surge de estas reflexiones y que constituye un motivo fundamental de trabajo para las tradiciones religiosas vigentes en América Latina, con su sincero compromiso y preocupación por la humanidad, y por el imperativo de mediar la relación con un Dios que es constitutivo de la libertad y de una existencia significativa.

Esta ponencia aspira a dar elementos de respuesta al referido interrogante contribuyendo juiciosamente a la reflexión que impone el hecho de la religión, en cuanto acontecimiento cultural y apertura al misterio definitivo de la vida.

Marco Sgarbi

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Jueves 19 de noviembre | 12:15 | Mesa 1

Christianity and Secularization: The Renaissance Origins of a Secular Age

In *A Secular Age* (2007) the Canadian philosopher and sociologist Charles Taylor draws a portrait of the world that in his mind we have lost, one in which spiritual forces impinged on porous agents, in which the social was grounded in the sacred and secular time in higher times, a society moreover in which the play of structure and anti-structure was held in equilibrium; and this human drama unfolded within a cosmos. All this has been dismantled for Taylor and replaced by something quite different in the transformation we often roughly call disenchantment.

The origin of the disenchantment is attributed to Renaissance humanism, the scientific revolution, and to the Reformation. All of these events happened during Renaissance, which has been a crucial epoch for the destruction of the old enchanted cosmos, and for the establishment of a secular age.

There are certain common features running through all these movements: 1) they are activist in the sense that they seek effective measures to re-order society and for this they are highly interventionist; 2) they are uniformising, that is they aim to apply a single model or schema to everything and everybody and in this sense they attempt to eliminate anomalies, exceptions, marginal populations, and all kinds of non-conformists; 3) they are homogenizing, although they still operate in societies based on differences of rank, their general tendency is to reduce differences, to educate the masses, and to make them conform more and more to the standards governing their betters; 4) they are “rationalizing” in Weber’s double sense: that is, they not only involve an increased use of instrumental reason, in the very process of activist reform, as well as in designing some of the ends of reform; but they also try to order society by a coherent set of rules.

A large part of Taylor’s story seems to lie in the increasing interest in nature for its own sake, not simply as a manifestation of God; an interest which can be seen in various fields from science to ethics. According to Taylor it was specifically Aristotelianism that contributed to the promotion of the process of secularization and the establishment of the secular age. In science, for instance, the recovery of Aristotle in the thirteenth/fourteenth centuries was fundamental for a disenchanted vision of nature, which led to the scientific

revolution. In ethics the recovery of ancient Aristotelian notion of virtuous constituted a break with the conception of the human being as a sinner. In politics the Aristotelian idea of human being as social/rational animals led to the constitution of new political institutions and new conception of political community. All this seems to happen in absence of God. Taylor is aware that this is a straight path account, rather one-sided, in fact, on the contrary he sees behind the autonomy of nature a genuine and powerful spiritual and sacred sources. To this quite common and generic representation Taylor opposes the idea that the new interest in nature was not a step outside of a religious outlook, even partially, it was rather a mutation within this outlook. The straight path account of modern secularity cannot be sustained.

Taylor believes that a movement of Reform in Christianity, aiming to raise everyone up to the highest levels of religious devotion and practice, caused the move to secularization and put emphasis on what is one of the most important instances of the modernity, that is individualism. The disciplined Reformed self replaced the “porous” self, vulnerable to external forces, spirits and demons, with a new “buffered” self, a disciplined and free agent living in a progressively disenchanted world. Taylor clearly see in the growing devotion between the thirteenth and the sixteenth century to the human Christ, the suffering Christ, the origin of the secular movement. St. Francis would reflect this idea, in fact, the stress on the human suffering Christ fits with the aspiration to bring Christ to the suffering humans of the time, establishing that Christ is a brother, a neighbour, is among the people. The aspiration to bring Christ to the people, among the people, shifts the centre of gravity of the “apostolic life” out of the monastery and among the laity, particularly in those new milieux of the towns, with their merchants, artisans, and common people. In other words, the process of secularization began within Christianity.

This is not a new thesis. Even if Taylor does not acknowledge it, the idea that St Francis and Franciscanism was at the base of modernity and secularization comes originally from the historian Henry Thode with his *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, published in 1885. While in the Franciscan movement Taylor sees an inevitable process towards secularization through the decisive steps of the Renaissance and the Enlightenment, Thode let us show how Franciscan Christian spirituality can also represent a way out to secularization.

In this paper I want to compare Taylor and Thode’s interpretations and showing how this narrative can provide insightful suggestions to understand post-secularization and the universality of the religious experience.

Ángel María Sopó

Universidad Santo Tomás, Colombia

Jueves 19 de noviembre | 16:00 | Mesa 2

El método en la *Crónica de Berlín* de Walter Benjamin. El camino topográfico

En la teoría hermenéutica de Benjamin es importante la cita: “leer en los rostros la profesión, el origen y el carácter”⁵. También esta otra: “la necesidad por muchos años de escuchar atentamente cualquier cita casual, cualquier mención pasajera de un libro”⁶.

Se comienza con una cita y se avanza por ahí. La cita es pesada. Es su rostro. La profesión tiene que orientar, “hacer ver” y “permitir ver” la cosa por sí misma, mientras su carácter ha de participarse a la luz de *una buena prosa* que es musical por esencia, arquitectónica y bien tejida⁷. Se hablará entonces que ha pasado por la forja del taller de un escritor que exige colocar en el fondo gris de su cartografía los puntos cardinales del camino topográfico. Allí estará el árbol del esmero con sus hojitas y tallitos, el molino y el asiento en la Biblioteca Nacional de París.

¿Qué decir de este árbol en cuyo espíritu respira la *Crónica de Berlín*, cuyas hojas dejan ver los manchones de las tintas y los colores de los fractos elementales, un árbol cuyas hojas se desperdigan en los archivos de los corresponsales y sus raíces en el corazón mismo de Benjamin?

El árbol del esmero es el libro de Benjamin. Las citas abundan en sus páginas. *El hacha afilada de la razón*⁸ lo poda para que florezca y dé fruto abundante al buscar en su follaje el punto de intersección de su investigación. La frase de Borchardt⁹, la carta al Querido Señor Ernst Schoen del 31 de julio de 1918, una fotografía de Gisèle Freund y la cita nunca citada de Heidegger son vertientes de su *teoría del conocimiento de la historia*¹⁰. En ellas, se da cuenta del *libro de lo acontecido*¹¹ y los caminos que emplea el Señor Benjamin. Algunas trazan *grandes lineamientos*¹²; otras no tanto.

Del *Libro de lo acontecido* arranca Benjamin la cita y el fragmento como si fuese un carbón encendido en sus manos y, cuyo fuego actúa, como decía Aristóteles al inicio de los *Meteorológicos*, como centro y principio. En la cita se repara el objeto y el método; se la mira y observa como primer paso de un intento de intelección. No escapan los detalles que se arman en *una especie de cuadrícula*¹³ o en *una red de coordenadas en la que todo lo particular deberá ser registrado*¹⁴. La pregunta por el camino topográfico tendrá la primacía, seguirá la pregunta por el camino arqueológico y el genealógico. Entreverado el

⁵ Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, Madrid: Ediciones Akal, 2007, p. 433. [M6, 6]

⁶ *Ibid*, p. 472.

⁷ Benjamin, Walter, *Calle de sentido único*, Madrid: Ediciones Akal, 2013, p. 33.

⁸ Benjamin, Walter, *El truco preferido de Satán*, p. 19.

⁹ Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, o.c., p. 460.

¹⁰ *Ibid*, p. 903.

¹¹ Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile: Editorial LOM, 2009, p. 98.

¹² *Ibid*, p. 87.

¹³ Benjamin, Walter, *Escritos franceses*, Buenos Aires: Amorrortu, 2012, p. 144.

¹⁴ Benjamin, Walter, Scholem, Gershom, *Correspondencia 1933–1940*, Madrid: Editorial Trotta, 2011, p. 174.

hermenéutico y la posibilidad del método fenomenológico atisbado en *Desembalando mi biblioteca*. En esto, las hojas son variantes que *provienen* del mismo árbol que avistamos en la disposición del símbolo con la que culmina la tarea hermenéutica de reconocimiento de la vida espiritual que habita en cada intérprete. Con ello, el salto al regocijo y al festejo cuando el investigador alcanza lo buscado.

*Naturalmente, esto no impide que añore la Bibliothèque Nationale [de París] como lugar de trabajo. (...) Pero a este lugar de trabajo uno tiene que llevarlo todo consigo, y sólo muy à la longue puede esperar alguna consideración.*¹⁵

Desde esta perspectiva, “El método en la *Crónica de Berlín* de Walter Benjamin. El camino topográfico” se considera el camino inicial para comprender la prehistoria de la sociedad moderna mediante un análisis de París como capital del siglo XIX.

Podría pensarse, al igual que ocurre con el método fenomenológico de Husserl, que se trata de la exposición del método de Benjamin cuando lo que existe es la conjugación de distintos métodos de indagación como se muestra en el seguimiento de las tareas que la investigación enfrenta: ¹limpiar, ²roturar, ³excavar, ⁴ver y ⁵leer un suelo inhóspito con el uso de instrumentos como el hacha, la pala, la azada, el telescopio¹⁶, de modo que al limpiar la maleza de la locura y el mito, se pueda leer *en la vida <y> en las formas perdidas y aparentemente secundarias de aquella época, la <vid>a y las formas de hoy*¹⁷.

Se pide ver y leer. Para ello un telescopio y una *visión estereoscópica y dimensional de la profundidad de las sombras históricas*¹⁸. Pero, como allí, bajo el suelo, hay algo, cabe como tarea del investigador, roturar, excavar y desenterrar *lo vivo, lo positivo*¹⁹ para sacar *de nuevo a la luz del día*²⁰ *la indestructibilidad de la vida más alta en todas las cosas*²¹, que no es más que la vida espiritual.

Por ello, en la *teoría del conocimiento histórico* tenemos que vérnoslas con el asunto del origen quedando por determinar si se establece como el *a priori* histórico de la obra de Benjamin.

¹⁵ Adorno, Theodor W., Benjamin, Walter, *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid: Ed. Trotta, 1998, p. 88.

¹⁶ Benjamin, Walter, *Escritos franceses, o.c.*, p. 145.

¹⁷ Benjamin, Walter, *Libro de los Pasajes, o.c.*, p. 461.

¹⁸ *Ibid*, p. 460.

¹⁹ *Ibid*, p. 461.

²⁰ *Ibid*, p. 461.

²¹ *Ibid*, p. 462.

Fidel Tubino

Pontificia Universidad Católica del Perú

Jueves 19 de noviembre | 12:15 | Mesa 3

La nueva Babel

Desde el siglo XVII, la humanidad desperdigada y confundida en la diversidad de lenguas y culturas volvió a intentar la construcción de una nueva Babel –la civilización tecnológica moderna– y para ello inventó un nuevo lenguaje universal, una nueva lengua perfecta: la *mathesis universalis*. Pero la “matemática universal” no es solamente un lenguaje. Presupone no solamente una epistemología sino una nueva ontología. Desde esta perspectiva el conocimiento de lo real es indesligable del cálculo y de la abstracción matemática. Lo paradójico es que la tecnociencia es al mismo tiempo abstracta de las experiencias naturales y capaz de generar transformaciones sustanciales e infinitas. Desgraciadamente los usos de las nuevas tecnologías estuvieron y están regidos preferencialmente por el imperialismo de la razón instrumental y la voluntad de poder del proyecto modernizador. Este es un proyecto civilizatorio que, al pretenderse universalizable, tiene serias dificultades en reconocer la alteridad cultural. El Otro no es un “tú”. Para serlo, debe desarraigarse de su éthos, dejar de ser. Frente a este problema creo que tenemos que radicalizar la capacidad autorreflexiva del proyecto moderno para reconocer sus contradicciones y sus propios límites. Sólo así será posible un diálogo hermenéutico intercultural que logre sentar las bases de una convivencia digna entre diferentes.

Martín Valdez

Universidad San Ignacio de Loyola, Perú

¿Socialismo liberal? Reflexiones en torno al liberalismo político y al comunismo en una era post-secular

Viernes 20 de noviembre | 11:45 | Mesa 2

La ponencia empezará con una descripción de la propuesta liberal de John Rawls, haciendo énfasis en sus consecuencias más radicales (regulación de los medios de comunicación, alto porcentaje de impuestos a las ganancias millonarias, educación y salud públicas de calidad), para luego contrastarla con la demoledora crítica del joven Karl Marx al estado liberal burgués.

En particular, nos centraremos en la crítica del joven Marx en textos tempranos como *Sobre la cuestión judía*, donde arremete contra el proceso de emancipación política, a sa-

ber, la idea de un Estado de derecho como una vida igual de ilusoria que la del creyente. Lo religioso, propiamente, se entiende como la experiencia de compensar una carencia individual con una vida imaginaria, ya sea en el cielo, o como ciudadano de un Estado de derecho donde *todos somos libres e iguales*.

El Estado político perfecto sería “la vida celeste” de la sociedad burguesa. En la realidad, en la sociedad civil, el ciudadano sigue degradado y sometido a poderes ajenos. El Estado político burgués perfecto es una fantasía, como es el cielo del cristianismo. La emancipación política opera en realidad en detrimento del hombre a nivel de especie, lo esclaviza a la religión, a la propiedad y a su egoísmo. La emancipación *humana*, en cambio, supondría una reconciliación entre la fuerza social y la fuerza política, entre el individuo real y el abstracto ciudadano.

En el fondo encontramos la posición filosófica, que podemos remontar sin problema a Aristóteles, según la cual no se puede concebir políticamente al ser humano sino como un ser social. No hay libertad humana sin una existencia “a nivel de la especie”. No hay liberalismo sin socialismo.

Terminaremos con un retorno a la propuesta liberal de Rawls, a sus principios e ideas fundamentales. No cabe duda de que el liberalismo político de Rawls termina pareciéndose mucho a lo que hoy en día, hablando desde el contexto peruano, se tiene por socialismo (por lo que la oposición entre liberalismo y socialismo se confunde y es poco práctica en nuestro país). ¿Hasta qué punto podría valer la pena, a la vez que sería filosóficamente riguroso, hablar entonces de un socialismo liberal?

Luis Martín Valdiviezo

Pontificia Universidad Católica del Perú

Viernes 20 de noviembre | 11:15 | Mesa 3

José Vasconcelos y Gilberto Freyre: mestizaje, colonialismo y democracia cultural en México y Brasil en la primera mitad del siglo XX

¿Representan las obras de ambos una superación del colonialismo cultural precedente en sus contextos nacionales? ¿Proponen sus discursos vías para la integración en condiciones de igualdad de los diversos grupos culturales de sus respectivas sociedades? ¿Pueden constituirse en referentes útiles para los esfuerzos de democratización cultural de la sociedad peruana?

El escritor Vasconcelos (1882-1959) y el sociólogo Freyre (1900-1987) propusieron modelos “mestizo/mestiço”, en México y Brasil respectivamente, como solución a los problemas de identidad nacional. Ambos elogiaron sus respectivos “mestizaje/mestiçagem” como legado y también proyecto que preservaría a sus sociedades de los conflictos

raciales que afectaban a Anglo América y Europa. Para ambos, sus sociedades estaban compuestas por mayorías multirraciales portadoras de una mezcla de culturas y este “mestizaje/mestiçagem” era una condición favorable para el desarrollo de la democracia.

Basados en sus modelos “mestizo/mestiço”, Vasconcelos y Freyre promovieron una democracia racial en conjunción con una identidad nacional que fueron acogidas y reproducidas por sus Estados en diferentes discursos sobre raza y cultura, moldeando de esa manera los discursos dominantes en relación a la ciudadanía y justicia social.

En este ensayo sostengo la hipótesis de que los paradigmas “mestizo/mestiço” de ambos mantienen un contenido eurocéntrico, que este eurocentrismo es central en sus discursos y, por lo tanto, constituye una contradicción seria en sus propuestas, en la medida que impide el verdadero reconocimiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes en sus sociedades. Por lo mismo, concluyo en que sus propuestas no contribuirían a la formación de una democracia intercultural peruana.

Jaime Arturo Vera Amorós

Pontificia Universidad Católica del Perú

Viernes 20 de noviembre | 15:00 | Mesa 2

¿Una religión secularizada? El contenido de la creencia religiosa en Gianni Vattimo y Ronald Dworkin

La ponencia analizará y comparará las propuestas conceptuales de Gianni Vattimo y Ronald Dworkin para caracterizar una religión secularizada o ‘transformada’. En una primera sección, después de presentarlas, sostendré que el problema teórico común a estos autores es “¿cuál debe ser el contenido de la creencia religiosa?”. En una segunda sección, evaluaré los aportes e incompatibilidades de estas propuestas para con la teología propiamente cristiana. En este plano, me ocuparé del lugar asignado en cada caso al contenido fundamental del evangelio (*kerigma*), al vínculo con la comunidad eclesial (*koinonía*) y al lugar político de las religiones. Para concluir, defenderé que, mientras la propuesta de Dworkin resulta conceptualmente menos costosa y más clara para el diálogo interreligioso, la propuesta de Vattimo ofrece aportes especialmente útiles para las categorías epistemológicas de la teología cristiana.

Birgit Weiler

Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú

Viernes 20 de noviembre | 9:00 | Conferencia Magistral

**Experiencias religiosas: ¿fermento para el diálogo entre culturas?
Reflexiones a partir del encuentro con los pueblos originarios *awajún* y *wampis***

En esta conferencia se reflexiona sobre los elementos constitutivos de una experiencia religiosa y sobre las posibles contribuciones de lo religioso al encuentro entre las culturas, así como sobre las condiciones de posibilidad de un auténtico diálogo y las exigencias éticas al respecto. Asimismo, se pregunta por los aprendizajes recíprocos y las transformaciones suscitadas por este proceso.

Corina Yoris-Villasana

Universidad Católica Andrés Bello, Perú

Viernes 20 de noviembre | 15:30 | Mesa 2

¿Es posible en América Latina ser moderno y creyente?

La controversia que anuncia el título de la ponencia es un tema debatido en múltiples escenarios; es en realidad el debate entre la Fe y la Razón. Sin pretender, por tanto, ser original, quiero traer a nuestra discusión en este escenario la dicotomía que se nos plantea con mucha fuerza a quienes transitamos por los senderos filosóficos y, a la vez, somos creyentes. La razón ha sido endiosada de tal manera que ha sido vista como el motor que ha impulsado el progreso del ser humano. De modo que si algo no puede ser explicado por la razón se rechaza. ¿Es posible, en este siglo XXI, dominado por la tecnología y la globalización, mantener esa discusión?

Hace pocos meses se anunció que el Premio Kluger, premio filosófico, había sido otorgado a Jürgen Habermas y a Charles Taylor. La justificación para otorgarles esa distinción fue expresada de la siguiente manera: “El premio fundado por el empresario germano-estadounidense John Werner Kluge ha recaído en estos dos brillantes filósofos sobre todo por su participación en el debate político a nivel público”. Al leer la noticia escribí para la prensa un artículo referido a las contribuciones de estos dos grandes pensadores y al hablar de Habermas centré el punto principal en el famoso debate sostenido entre éste y el para entonces Cardenal Joseph Ratzinger. El texto con las intervenciones de ambos pensadores fue publicado con el título de *Dialektik der Säkularisierung* (Dialéctica de la Secularización) y se encuentra disponible en Internet. Habermas representaba “el

pensamiento liberal secular”, mientras que Ratzinger fundaba su intervención en la Fe Católica. Aun cuando el debate de Baviera fue hace ya once años, no he encontrado nada que supere esa discusión y que permita ver con claridad los puntos donde puede haber convergencia entre ambas posiciones. De esta manera, mi intervención se va a centrar en discutir algunos de los puntos tratados en esas insuperables disertaciones.

Habermas titula su intervención con una interrogación: ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho? Para ensanchar más su horizonte se plantea dos preguntas más: ¿Puede alcanzarse un poder político de justificación secularizada, es decir, no religiosa o posmetafísica? ¿Es posible la libertad de credo, cuando el Estado exige que los procedimientos de participación y de ciudadanía sean estrictamente laicos?

Ratzinger, por su parte, se muestra de acuerdo en que no debe regir el derecho del más fuerte, sino la fuerza del derecho. Reflexiona sobre lo beneficioso que resulta para una sociedad que el Derecho sea respetado, puesto que su rechazo e irrespeto acarrearán la anarquía y ésta ocasiona irremisiblemente la pérdida de libertad. Ratzinger concluye que aun cuando tanto el modelo de racionalidad occidental como el propio cristianismo presumen de ser universales, asegura que son pocos sectores que realmente logran su entero conocimiento y alcance. Visto de esta manera, Ratzinger plantea que la cultura laica estrictamente racional concebida a la manera de Habermas no prescinde para nada de la visión cristiana de la realidad.

Reseñas de los participantes

Carlos Mario Alzate Montes, OP

Ingresó a la Orden de Predicadores en 1978 y recibió la ordenación sacerdotal en el Santuario de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá en Noviembre de 1987. Es licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Santo Tomás de Bogotá, bachiller en Teología por la Universidad Javeriana, diplomado en Archivística y Paleografía por la Escuela Vaticana, especialista en Gerencia de Instituciones de Educación Superior por la Universidad Santo Tomás, magíster en Historia por la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y cursó estudios de doctorado en Historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente cursa el doctorado en Administración de Empresas en la Universidad Católica Argentina, en Buenos Aires. Ha sido ponente nacional e internacional en diferentes escenarios académicos, en temas relacionados con filosofía, economía, ética y valores, nuevas ofertas religiosas, estudios humanísticos, diálogo ecuménico e historia eclesiástica y de Colombia, entre otros. Es miembro de la Academia Boyacense de Historia; dirigió el Departamento de Doctrina y Ecumenismo de la Conferencia Episcopal de Colombia, desde el cual promovió el diálogo entre las diversas confesiones cristianas y publicó material para la difusión del diálogo interreligioso; durante los últimos 20 años se ha desempeñado como docente en el Estudio General de los Padres Dominicos y en el Seminario Mayor de Bogotá. Ocupó las decanaturas de División de Ciencias Económicas y Contables y de Ingenierías, y la decanatura de la Facultad de Filosofía en la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Fue Prior Provincial de los Dominicos en Colombia en el período 1998-2002, Ocupó la dirección ejecutiva de la Corporación Opción Vida, Justicia y Paz. Se desempeñó como vicerrector académico y rector de la Universidad Santo Tomás de la Seccional de Tunja, como vicerrector general de Universidad Abierta y a Distancia y como rector general de la Universidad Santo Tomás en el período de 2011 a 2015.

Rafael Antolínez

Doctor en Filosofía, magíster en Educación y Filosofía Latinoamericana, y licenciado en Ciencias de la Educación, Filosofía e Historia. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Es integrante de la Red de Cooperación “Nuevas perspectivas en Teoría de la Cultura”, conformada por profesores e investigadores de la Universidad de Konstanz (Alemania), la Universidad de Buenos Aires (Argentina), la Universidad de la República

(Uruguay), la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), la Pontificia Universidad Católica do Rio Grande do Sul (Brasil), y la Universidad Santo Tomás (Colombia). Fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, durante cuatro períodos consecutivos (2005 - 2013). Fue director de la maestría en Filosofía Latinoamericana y vicedecano (E) de la Facultad de Ingeniería Electrónica. Actualmente, es director del doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Ha sido docente en educación media y en educación superior, en programas de pregrado, especialización, maestrías y doctorado. Fue líder y actual miembro del Grupo de Investigación “Fray Saturnino Gutiérrez, O.P. Filosofía de la Educación en Colombia y América Latina”, y miembro del Grupo de Investigación Filosófica San Alberto Magno, O.P. Fue candidato a rector de la Universidad de Caldas (Manizales - Colombia). Ha sido conferencista y ponente en eventos académicos nacionales e internacionales (Venezuela, España, Cuba, El Salvador, Ecuador, Chile, Argentina, Sudáfrica y México). Autor de libros, capítulos de libro y artículos sobre diversos temas, que han sido publicados en editoriales y revistas nacionales e internacionales. Fue miembro del Seminario Xavier Zubiri de Bogotá y corresponsal de la Fundación Xavier Zubiri, de Madrid - España, en Colombia. Fue coordinador del Equipo Técnico de Investigación y Desarrollo, de la Coordinación General de Educación Abierta y No-Formal, de la Secretaría de Educación Distrital, de Bogotá - Colombia.

Carlos Arboleda

Magíster en Historia, magíster en Ciencias Sociales, doctor en Filosofía. Es coordinador de la Facultad de Teología y Filosofía en la Universidad Católica del Norte (Medellín, Colombia). Es director del Grupo de Investigación “Teología y Pastoral” en la misma universidad.

Chiara Ariano

Avvocato, Dottore di ricerca in Bioetica (Università Federico II, Italia), è anche Dottore di ricerca in Storia e Teoria del Diritto (Università “Tor Vergata”, Italia). Oltre a svolgere attività didattica presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense, dove insegna “Logica e Diritto” ha ricoperto e ricopre incarichi di didattica presso l’Università degli Studi di Pisa dove insegna “Diritti Umani” e l’Università degli Studi di Roma “Tor Vergata” dove insegna “Ethical and legal problems of clinical trials”.

Luz Ascárate

Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú con la tesis “El pensar según la esperanza. La antropología filosófica de Paul Ricoeur”. Actualmente es profesora en la misma universidad e investigadora del Museo del Hospital Víctor Larco Herrera. Coautora del libro *La locura de las musas* (Lima: IRA, 2013) y de diversos artículos en revistas académicas. Pertenece al Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y al Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (ClphER), a la Asociación Iberoamericana de Estudios Ricoeurianos (ASIER), y es asistente académica del Grupo sobre Teoría Crítica (GITC) de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Juan Sebastián Ballén

Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Es profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás desde el año 2007 y forma parte del Grupo de Investigación “Anagnostes”. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Es coautor en la publicación colectiva titulada *Acta Fenomenológica Latinoamericana Vol. IV* (2012) y participa como autor del proyecto editorial *Biblioteca Médica de la Independencia, 1790-1820* (2013), liderado por el Grupo de Investigación “Historia social y de la Cultura” (CES-UNAL). Se ha desempeñado como investigador en diversos campos de la filosofía tales como la estética, la filosofía del arte, la antropología filosófica, la fenomenología y la hermenéutica, la historia de la ciencia y la filosofía colonial en Colombia.

José Casanova

Profesor de sociología y Senior Fellow en el Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs en la Universidad de Georgetown en Washington, DC, donde dirige el programa sobre religión, globalización y lo secular. Anteriormente, de 1987 al 2007, fue profesor de sociología en la New School for Social Research de Nueva York. Cuenta con numerosas publicaciones en las áreas de teoría sociológica, sociología política y de la religión, migraciones y globalización. Su obra más reconocida, *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press, 1994) ha sido traducida a diversos idiomas, entre ellos al japonés, árabe, turco e indonesio. Es también autor de *Genealogías de la secularización* (Anthropos, 2013). Ha sido catedrático visitante en numerosas universidades y centros académicos en los Estados Unidos, Europa y Australia, y ha servido en el consejo de numerosas instituciones científicas, entre ellas el Social Science Research Council en Nueva York, el Max-Planck Institut en Goettingen, y el Wissenschaftskolleg en Berlín. Recibió el Salzburger Hochschulwochen Theologischer Preis, en el 2013.

Luis Alberto Castrillón

Magíster en Filosofía. Licenciado en Filosofía y candidato a doctor por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Profesor titular del Centro de Humanidades en la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del grupo de investigación “Religión y cultura”. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

Gianfranco Casuso

Profesor ordinario a tiempo completo e investigador del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt con una tesis sobre democracia deliberativa y exclusión bajo la dirección de Axel Honneth y Rainer Forst. Magíster en Filosofía por la PUCP. Ha sido investigador invitado en el Cluster of Excellence “The Formation of Normative Orders” de la Universidad de Frankfurt. Es miembro, entre otras asociaciones, de la Internationale Hegel-Gesellschaft y de la Human Development and Capability Association (HDCA). Es miembro de la Internationaler Arbeitskreis zur Kritischen Theorie del Instituto de Investigación Social de Frankfurt y coordinador del Grupo sobre Teoría Crítica de la PUCP. Es autor del libro *Dimensionen der Exklusion. Sozialphilosophische Beiträge zur Demokratie und Macht* (Karl Alber, 2013) y de numerosos artículos en revistas especializadas.

Alessandro Caviglia

Licenciado y magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor en el Departamento de Teología de la misma universidad y profesor en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Ha publicado artículos sobre ética, filosofía política, filosofía del derecho y filosofía de la religión en diferentes libros y revistas.

Mariana Chu

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Es profesora asociada del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (ClphER). Sus áreas de estudio son la ética y la intersubjetividad, particularmente desde la filosofía de Husserl y de Scheler, temas sobre los que ha publicado en revistas académicas.

Néstor Corona

Doctor en Filosofía y ha ejercido la docencia universitaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. En esa Facultad se ha desempeñado como decano desde el año 2005 hasta el 2012. Ha sido profesor invitado para dictar seminarios y conferencias en distintas casas de estudio de su país y en las universidades alemanas de Siegen, Dresde y Münster, y en la Universidad de Pisa en Italia. Es autor de artículos en distintas publicaciones de su país y del extranjero, y de los libros *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur* (con el Prof. Bernhard Irrgang); *Technik als Geschick? Geschichtsphilosophie der Technik bei Martin Heidegger. Eine Handlungstheoretische Etgegenung*; *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*; *Pensar después de la metafísica. Psicoanálisis, Hermenéutica, Existencia*. Ha participado, además, en libros colectivos, como editor y autor de distintos capítulos.

Francisco Cortés

Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Doctor en Filosofía por la Universidad de Konstanz (Alemania), con una beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Investigador postdoctoral invitado por el Instituto de Filosofía de la Universidad Wolfgang Goethe de Fráncfort del Meno (Alemania), y becario de la Fundación Alexander von Humboldt de julio de 2003 a octubre de 2004. Investigador postdoctoral invitado por la Universidad de Giessen (Alemania), y becario de la Fundación Alexander von Humboldt de noviembre 2011 a enero de 2012. Sus áreas de investigación son la democracia, los derechos humanos, los derechos sociales, así como la educación superior y políticas de ciencia. También se interesa por asuntos relacionados con la paz, la justicia transicional y la justicia global. Es profesor e investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia desde el mes de enero de 1994. Ha ejercido la docencia en otras universidades de su país: la Universidad del Valle, la Universidad del Rosario, la Universidad de Caldas, la Universidad Tecnológica de Pereira, la Universidad del Norte. Y también en el extranjero: la Universidad Wolfgang Goethe de Fráncfort del Meno (Alemania), Columbia University, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Complutense (España), la Universidad de Murcia (España), la Universidad Autónoma de México (México). Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia; director de la Revista Estudios de Filosofía; director del Grupo de Investigación de Filosofía Política; director y organizador de importantes congresos científicos realizados en la Universidad de Antioquia: III Congreso Iberoamericano de Filosofía (2008); V Congreso Nacional de Filosofía (2014); vicepresidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía (2012-2014); miembro de la Sociedad Interamericana de Filosofía; miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Iberoamericana de Filosofía. Es autor de numerosos artículos y de los siguientes libros: *La ruta social de la razón. Ensayo sobre la Universidad* (Medellín: Ediciones Milibro, 2014), *Pasado y presente de la filosofía política. Ensayos sobre justicia y democracia* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2014), *De Westfalia a Cosmopolis. Justicia económica global, soberanía, ciudadanía y derechos humanos en el*

contexto de la globalización, en coautoría con Felipe Piedrahita, Bogotá: Siglo del Hombre Editores e Instituto de Filosofía, 2011), *Justicia y Exclusión* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores e Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, 2006), *La verdad en el infierno. Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2002), *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de Antioquia-Instituto de Filosofía, 1999), *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zur Kritik und Rekonstruktion einer emanzipatorischen Gesellschafts und Moraltheorie bei Habermas*. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag, 1993). Y coeditor de los siguientes libros: *Justicia Global, Derechos Humanos y Responsabilidad* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, 2006), *Los Clásicos de la Filosofía Política* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2003), *Multiculturalismo y el problema de las minorías* (Murcia: Res Pública y Universidad de Antioquia-Instituto de Filosofía, 1999), *Liberalismo y Comunitarismo: Derechos Humanos y Democracia* (Valencia: Colciencias y Editions Alfons el Magnànim, 1996).

Jorge Costadoat

Realizó sus primeros estudios de filosofía y teología en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Obtuvo la licenciatura y el doctorado de Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana. El título de su tesis doctoral fue “El discurso sobre Dios en América Latina” (1993). Se ha desempeñado como académico de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile desde 1994. Se ha especializado en temas de Trinidad, Cristología y Teología Latinoamericana. Es director del Centro Teológico Manuel Larraín.

Alfredo Culleton

Profesor titular en la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Brasil. Investigador CNPq (Consejo nacional de Pesquisa). Orienta maestría y doctorado en el programa de Pós Graduação en Filosofia y en el Programa de Pós Graduação en Direito da UNISINOS. Coordinador del Programa de Pós Graduação en Filosofia Unisinos. Realizó Pós-doutorado no Medieval Institute - University of Notre Dame - USA (2010). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2003). Vice presidente da Société Internationale Pour L'étude de La Philosophie Médiévale (SIEPM) 2012-2022. Atúa na área de Filosofia com ênfase em Filosofia Medieval, Escolástica Colonial y Derecho pre-moderno, principalmente en los siguientes temas: derechos humanos, filosofía de la economía, Fundamentación del Derecho y Ética.

Julio del Valle

Profesor auxiliar del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Además de la docencia de los cursos de filosofía antigua, filosofía del arte e investigación académica, se desempeña como director de estudios de la Facultad de Estudios Generales Letras. Hizo estudios de Filosofía y Germanística, en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Ruprecht-Karls Universität, de Heidelberg, Alemania, donde se doctoró, bajo la dirección de Rüdiger Bubner, con una tesis sobre la determinación de los conceptos de arte y genio en la filosofía de Immanuel Kant. Sus temas de estudio en filosofía han estado ligados desde un comienzo con el arte y la concepción de la productividad artística. En el área de literatura alemana, que fue su campo de especialización en la maestría de Germanística, su tema de trabajo fue la obra de dos escritores alemanes: Friedrich Hölderlin y Georg Büchner. Ha publicado algunos artículos en filosofía, mayormente concentrados en estética y poesía; también tiene publicados dos libros de poemas, llamados *Callado Cielo* (Editorial Pedernal, 1994), y *El instinto de la memoria* (Editorial Estruendomudo, 2008). Sus poemas han aparecido en diversas revistas y antologías del medio y del extranjero.

Rafael Fernández Hart, SJ

Obtuvo la licenciatura en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Hizo la mayor parte de su formación académica en Francia, en el *Centre Sèvres - Facultades jesuitas de París*. En el 2001 culminó su maestría en Filosofía (sobre temas de filosofía de la religión). En el 2005 hizo lo propio en teología (especialidad de Teología Fundamental) y desde el año 2009 es doctor en Filosofía, en la especialidad de mística y religión, con una tesis publicada en formato de libro por la Universidad jesuita Antonio Ruiz de Montoya y el *Centre Sèvres*. Actualmente se desempeña como docente de la Universidad jesuita Antonio Ruiz de Montoya (UARM) en las asignaturas de filosofía de la religión, metafísica, dirige un seminario sobre Lévinas y ha dirigido también el seminario sobre santo Tomás de Aquino. En la misma UARM se desempeña como vicerrector académico y decano de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas. Pertenece al Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y al Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (ClphER).

Miguel García-Baró

Profesor ordinario de filosofía en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) y, antes, profesor titular en la Universidad Complutense e investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Profesor invitado en muchas universidades españolas y en otras de Francia, México, Chile, Colombia, El Salvador, Argentina, Brasil y Perú. Sus temas de investigación han versado fundamentalmente sobre metafí-

sica, teoría del conocimiento, filosofía de la religión, historia de la filosofía y clásicos de la filosofía moral. Asesor de la colección filosófica *Hermeneia* (Ediciones Sígueme, Salamanca). Coordinador del círculo “Fenomenología y Filosofía Primera”, perteneciente a la Organization for Phenomenological Organizations. Actual vicepresidente para Europa de COMIUCAP, órgano de la Federación Internacional de Universidades Católicas. Miembro de la Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung, de la Sociedad Española de Fenomenología, la Association Internationale Michel Henry (vicepresidente), del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CIFER), de la Internationale Rosenzweig-Gesellschaft (cofundador), del Comité Internacional para la Publicación de las Obras Completas de Emmanuel Lévinas, y de muchos comités de redacción o comités de honor en revistas de Bélgica, Francia, España, México, Argentina, Chile, Colombia. Ha dirigido muchos años *El Olivo*, revista del Centro de Estudios Judeocristianos, y ha sido por un corto período asesor sobre relaciones judeo-cristianas en la Comisión de Asuntos Interconfesionales e Interreligiosos de la Conferencia Episcopal española. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros en lenguas diversas, y los siguientes libros: *La Verdad y el Tiempo* (Salamanca: Sígueme, 1993), *Ensayos sobre lo Absoluto*. (Madrid: Caparrós, 1993), *Categorías, Intencionalidad y Números* (Madrid: Tecnos, 1993), *Edmund Husserl (1859-1938)* (Madrid. Ediciones del Orto, 1997), *Vida y Mundo. La Práctica de la Fenomenología* (Madrid: Trotta, 1999), *Introducción a la Teoría de la Verdad* (Madrid: Síntesis, 1999), *De Homero a Sócrates. Invitación a la Filosofía*. (Salamanca: Sígueme, 2004), *Filosofía Socrática* (Salamanca: Sígueme, 2005), *La Defensa de Sócrates. Comentario filosófico y traducción española del texto de Platón* (Salamanca: Sígueme, 2005), *Del Dolor, la Verdad y el Bien* (Salamanca: Sígueme, 2006), *La Compasión y la Catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (Salamanca: Sígueme, 2007), *De Estética y Mística* (Salamanca: Sígueme, 2007), *El Bien Perfecto. Invitación a la filosofía platónica* (Salamanca: Sígueme, 2008), *Teoría Fenomenológica de la Verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas, de Edmund Husserl (con traducción de los pasajes no incluidos en las siguientes ediciones). Tomo I: Prolegómenos a la Lógica Pura* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental* (Salamanca: Sígueme, 2009), *Gorgias. La paz es la búsqueda de la verdad*. Traducción y comentario filosófico del texto de Platón (Salamanca: Sígueme, 2010), *Elementos de antropología filosófica* (Morelia: Jitanjáfora, 2012), *Descartes y herederos* (Salamanca: Sígueme, 2014), *La filosofía com a dissabte* (Barcelona: Cruïlla, 2013).

Miguel Giusti

Profesor del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde ejerce asimismo el cargo de director del Centro de Estudios Filosóficos. Hizo sus estudios de filosofía en universidades del Perú, Italia, Francia y Alemania, doctorándose en la Universidad de Tübingen bajo la dirección de Rüdiger Bubner con una tesis sobre la filosofía política de Hegel. Gracias a una beca de la Fundación Humboldt hizo estudios postdoctorales en la Universidad de Frankfurt bajo la dirección de Jürgen Habermas. Se ha especializado en historia de la ética, ética contemporánea y filosofía del idealismo alemán, temas sobre los que dicta cursos y seminarios. Es autor o editor, entre otros libros, de *La crítica de Hegel al mundo moderno* (1987), *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad* (1999), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (2003), *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia* (2006), *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (2008), *La cuestión de la dialéctica* (2011), *Tolerancia*, colección de cinco volúmenes (2011), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel* (2014), *Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas* (2015), *Symposium. Festschrift zu Ehren des 60. Geburtstag von Raúl Gutiérrez* (2015), *La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad* (2015) y *La mirada de los otros. Diálogos con la filosofía francesa contemporánea* (2015).

Carlos Miguel Gómez Rincón

Director del Centro de Estudios Teológicos y de las religiones (CETRE) de la Universidad del Rosario, Bogotá. Doctor en Filosofía de la Religión por la Goethe-Universität-Frankfurt. Realizó estudios sobre las religiones en la Lancaster University. Es licenciado en Filosofía y profesional en Estudios Literarios por la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Entre sus publicaciones recientes están los libros *Misticismo y Filosofía* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2015, coeditado con Ángela Uribe); *La Religión en la sociedad postsecular* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2014, como editor); e *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America* (Würzburg: Echter, 2012).

Juan Gonzáles Hurtado

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, con estudios culminados en la maestría de Filosofía de la Escuela de Graduados de la misma universidad. Cuenta con investigaciones relacionadas a la filosofía del lenguaje, la estética, la ética y la política. Docente a tiempo parcial en la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad del Pacífico, la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, la Escuela Nacional de Administración Pública y el Instituto Teológico Juan XXIII. Gestor del proyecto de investi-

gación “Scholastica Colonialis” en la PUCP. Desde el 2007, gestor de diversas actividades colectivas de exhibición pública, seminarios, cine foros, talleres, etc., relacionados con temáticas sociales y de análisis de la imagen cinematográfica.

Franklin Ibáñez

Doctor en Filosofía por la Pontificia Università Gregoriana (Italia) donde obtuvo el Premio de Investigación Vedovato con su investigación *Pensar la justicia social hoy*, publicada por dicha Universidad. Es magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú donde obtuvo el Premio de Investigación de Postgrado con su tesis *Justicia distributiva y pobreza global* (Lima, 2009). Es ex-alumno de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, donde ha sido docente. Ha sido secretario general de la asociación internacional católica Comunidad de Vida Cristiana (CVX) en Roma. Actualmente enseña filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad del Pacífico. Además de filosofía práctica trabaja temas de espiritualidad laical.

Diego Genu Klautau

Bacharel e Licenciado em História pela Pontificia Universidade Católica de São Paulo; mestre e doutor em Ciência da Religião pela Pontificia Universidade Católica de São Paulo; pós-doutorando em Ciência da Religião pela Pontificia Universidade Católica de São Paulo. Professor efetivo em História e Filosofia da rede estadual de Ensino do Estado de São Paulo (desde 2004); Professor de Sociologia, Filosofia e Moral e Religião para os cursos de Administração, Engenharia e Ciência da Computação do Centro Universitário da Fundação Educacional Inaciana (FEI), em São Bernardo do Campo (SP). Orientador de Trabalhos de Conclusão de Curso e Iniciação Científica nas áreas de Ética, História, Doutrina Social da Igreja, Cultura e Narrativa.

Salomón Lerner Febres

Bachiller en Derecho por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Actualmente se desempeña como presidente ejecutivo del Instituto de Democracia y Derechos Humanos (IDEHPUCP) y profesor principal de la especialidad de filosofía en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es presidente de la Sociedad Filarmónica de Lima, presidente de la Filmoteca PUCP, presidente del Consejo Permanente Premio Southern Peru Corporation - PUCP, presidente el Consejo Consultivo de la Escuela de Música de la PUCP. Fue rector de esa casa de estudios durante dos períodos (1994-1999 y 1999-2004). Posteriormente, fue nombrado rector emérito. Ha sido presidente de

la Unión de Universidades de América Latina (UDUAL), de 1999 a 2002, y miembro del Consejo Nacional de Cultura. En 2001 fue designado, por el gobierno de transición del Perú, presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, culminando sus labores en el 2003. A lo largo de su trayectoria ha participado en diversos coloquios, ponencias y mesas de diálogo sobre las experiencias y conclusiones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Igualmente, ha recibido distinciones en reconocimiento a su compromiso a favor de los Derechos Humanos. Entre ellas se encuentran la Orden Nacional de la Legión de Honor conferida por el Gobierno Francés (2002); Grado de Oficial otorgado por el Gobierno de Polonia (2002); Gran Oficial de la Orden al Mérito de la Policía Nacional del Perú (2003); Premio Nacional de Derechos Humanos (2003); Medalla de Honor del Congreso de la República en grado de Gran Cruz (2004); Premio de Derechos Humanos, otorgado por la Fundación Friedrich Ebert Stiftung - Berlín Alemania (2005); Palmas Magisteriales en grado de Amauta otorgado por el Ministerio de Educación (2006); Medalla “Defensoría del Pueblo” otorgada por la Defensoría del Pueblo (2006). Es doctor honoris causa y profesor honorario en distintas universidades de nuestro país. Es autor y coautor de diversas publicaciones vinculadas a temas de filosofía, universidad y derechos humanos, entre las que destacan *Reflexiones en torno a la Universidad* (2000), *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* (2003), *La Rebelión de la Memoria. Selección de discursos 2001-2003* (2004) y *Universidad, Fe y Razón. Discursos de Apertura de los Años Académicos 1995-2004 en la Pontificia Universidad Católica del Perú* (2007).

Laura Anna Macor

Marie Curie Research Fellow presso la University of Oxford. Nel corso degli anni è stata Research Fellow in Italia, Germania e Inghilterra e titolare di prestigiose Fellowship conferite, per esempio, dalla Alexander von Humboldt-Stiftung, dal Deutscher Akademischer Austauschdienst, dalla Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel e dalla School of Advanced Study dello University College of London. Nel 2014 ha ricevuto il prestigioso Premio Ladislao Mittner del Deutscher Akademischer Austauschdienst per meriti scientifici relativi allo studio della cultura tedesca e culturali per la promozione del dialogo tra Italia e Germania. I suoi interessi di ricerca vertono sulla cultura tedesca tra Settecento e Ottocento con uno spiccato approccio interdisciplinare. Il suo attuale progetto di ricerca, finanziato dal programma Marie Curie Actions del Seventh Framework Programme della Research Executive Agency dell'Unione Europea, riguarda la filosofia del giovane Schiller. Oltre a molti articoli usciti in riviste internazionali e a curatele, è autrice delle seguenti monografie: *Friedrich Hölderlin. Tra illuminismo e rivoluzione* (Pisa: ETS, 2006); *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo* (Pisa: ETS, 2006), uscito anche in edizione tedesca aggiornata e ampliata (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010); *La fragilità della virtù. Dall'antropologia alla morale e ritorno nell'epoca di Kant* (Milano-Udine: Mimesis, 2011); *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2013).

Katherine Mansilla

Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y magíster en Ciencias Políticas, con mención en Asuntos Públicos, por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Ha sido docente de filosofía en distintas universidades de Lima, y actualmente, se desempeña como profesora del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en cursos como ética, fenomenología y educación somática. Su interés en la fenomenología se centra en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, y actualmente está realizando sus estudios doctorales para profundizar en el pensamiento político de este autor. Es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (ClphER).

Hardy Neumann

Licenciado en Filosofía y profesor de filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo de Brisgovia, bajo la dirección de F. W. von Herrmann. Realizó estudios posdoctorales en la Universidad de Dresden. Profesor Titular y actual director del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Ex vicedecano de la Facultad de Filosofía y Educación de dicha universidad. Ha dictado cursos de filosofía antigua, filosofía moderna, metafísica y seminarios sobre Kant, Hegel y Heidegger. Becario de la Fundación Alexander von Humboldt. Miembro fundador de FILORED (*Deutsch-Lateinamerikanisches Forschungs- und Promotionsnetzwerk Philosophie*). Vicepresidente del Consejo Valparaíso del *Stipendienwerk Lateinamerika Deutschland*. Colaborador durante 8 años en la revisión final de la traducción de *Ser y Tiempo* (trad. J.E Rivera, eds. en Santiago de Chile y Madrid). Entre sus publicaciones se encuentran los siguientes libros: *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position* (Berlín: Duncker & Humblot, 2006), “Aneignung und Interpretation der monadologischen Metaphysik von Leibniz durch die Metaphysik des Daseins” (en: *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 2014), “The concept of representation in the Heideggerian interpretation of the Monadology and its possible consequences” (en: J.A. Nicolás, J.M. Gómez Delgado, M. Escribano (eds.), *Leibniz and Hermeneutics*, Cambridge Scholar Publishing, 2015), “Casos de pérdida del sentido. La tabla de la nada en Kant” (en: *Ideas y Valores*, 2016).

Ciro Alonso Páez

Doctor en Filosofía. Se ha desempeñado como docente, investigador y escritor en los campos de la filosofía y de la literatura. En el campo de la filosofía, ha realizado estudios en filosofía antigua, filosofía del lenguaje y filosofía política. Ha trabajado la filosofía en diálogo con la ciencia, el arte, la literatura y la religión. Ha estado vinculado a las univer-

sidades La Salle, Nacional de Colombia, San Buenaventura, Autónoma de Colombia, La Gran Colombia y, actualmente, en la Universidad Santo Tomás. En esta última, coordina la línea de investigación en filosofía política y se desempeña como docente en las áreas de filosofía antigua y filosofía política. Entre sus publicaciones, se encuentran los libros *Leer y escribir: entre el método y el arte*; *Lenguajes de la Política y Políticas del lenguaje* (en coautoría), y el libro de divulgación *Filosofía*.

Marcelo Perine

Graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira (1974) e em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1980). Licenciado em Filosofia (1982) e Doutor em Filosofia (1986) pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor Associado da PUC-SP. Publicou 76 artigos em periódicos especializados, 30 capítulos de livros, 5 livros: *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil* (Loyola, 1987, 2ª ed. 2013, trad. Beauchesne 1991); *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo* (Loyola, 1004); *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles* (Loyola, 2006); *Ensaio de iniciação ao filosofar* (Loyola, 2007); *Platão não estava doente* (Loyola, 2014). Organizou com J. C. Scannone, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (Bonum, 1993).

César Pongutá Puerto

Doctor en Filosofía por la Universidad Salesiana de Roma y Magíster en Literatura por la Universidad Javeriana de Bogotá. Es profesor de pragmatismo y semántica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás y fue profesor de literatura hispanoamericana en la Universidad de Florencia y la Universidad de Siena en Italia; ha sido catedrático de semiología en la Universidad Jorge Tadeo Lozano y la Universidad Javeriana en Bogotá. Actualmente es editor general de la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* y líder del grupo de investigación “San Alberto Magno”. Sus campos principales de investigación y publicación son la literatura, la semiótica y el pragmatismo.

Ricardo Rivas

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-Investigador en la Universidad Intercontinental, México. Profesor de asignatura en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de la Universidad Pontificia de México. Sus líneas de trabajo son la *filosofía de la religión*, *la filosofía política* y *la ética*. Entre sus publicaciones se encuentran los siguientes libros: *Dios y la religión como problemas filosóficos* (México: Universidad Intercontinental, 2015), *Ensayos críticos sobre la posmodernidad* (México:

Universidad Intercontinental, 2013), *Razón, Progreso y Utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción moderna de progreso en la ética del discurso* (México: Universidad Intercontinental, 2009).

Rosemary Rizo-Patrón

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica. Es autora de *Husserl en diálogo, lecturas y debates* (Bogotá/Lima: Siglo del Hombre Editores/Fondo Editorial PUCP, 2012), *El exilio del sujeto, mitos modernos y posmodernos* y de *La agonía de la razón, reflexiones desde la fenomenología práctica* (2015), y de numerosos trabajos sobre fenomenología y filosofía contemporánea. Es editora de *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993), del *Acta fenomenológica latinoamericana*, de *Tolerancia* (desde 2002), *Interpretando la experiencia de la tolerancia* (2006), de la revista *Estudios de filosofía* (desde 1991), y co-editora de *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer* (Georg Olms Verlag, 2013). Es profesora de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú y directora del Programa Doctoral de los Estudios de Posgrado en Filosofía de la misma universidad; también es miembro del Consejo Editorial de *Areté, revista de filosofía*, secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIPHER), así como miembro de los consejos consultivos del Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP) y de la Organization of Phenomenological Organizations (OPO).

Gilmar Joel Rodríguez Quiroz

Egresado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, actualmente se dedica a la docencia en diversas instituciones del país así como la investigación filosófica. Ha participado en varios certámenes y congresos filosóficos, y sus temas de interés son la filosofía contemporánea (XIX-XX) y la simbología religiosa en la cultura precolombina.

Antonio José Sarmiento, SJ

Es sacerdote de la Compañía de Jesús en Colombia, ordenado en 1983. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Javeriana. Licenciado eclesiástico en Teología por la Universidad Javeriana. Magíster en Teología por la Universidad Javeriana. Ha sido docente de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana y del Instituto Teológico Pastoral del CELAM (ITEPAL), en las asignaturas: Marco Antropológico de la Fe, Cristología, Antropología Teológica, Pensamiento Social de la Iglesia, Evangelización de la Cultura Postmoderna. Director del Centro Pastoral de la Universidad Javeriana, decano del Medio

Universitario de la Facultad de Ingeniería, vicerrector del Medio Universitario de la misma universidad, decano del Medio Universitario de la Facultad de Arquitectura y Diseño (en la actualidad), miembro del Consejo Directivo Universitario. También forma parte del Grupo Euménico Una Fides, constituido por integrantes de iglesias históricas.

Marco Sgarbi

È professore di Storia della filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia ed è il responsabile del progetto europeo ERC Starting Grant 2013 "Aristotle in the Italian Vernacular: Rethinking Renaissance and Early-Modern Intellectual History". È editor dell'Encyclopedia of Renaissance Philosophy (Springer, 2018) e della serie "Bloomsbury Studies in the Aristotelian Tradition". Ha pubblicato i seguenti libri: *The Italian Mind. Vernacular Logic in Renaissance Italy* (Leiden: Brill, 2014), *Kant e l'irrazionale* (Milano: Mimesis, 2013), *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism. Logic and Epistemology in the British Isles (1570–1689)* (Dordrecht: Springer, 2013), *Kant on Spontaneity* (London-New York: Continuum, 2012), *Immanuel Kant, Critica del Juicio* (Madrid: Maya, 2011), *Logica e metafisica nel Kant pre-critico. L'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana* (Frankfurt: Peter Lang, 2010), *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica* (Hildesheim: Olms, 2010). È stato Frances A. Yates Short-Term Research fellow al Warburg Institute, research fellow all'Università di Verona, Fritz Thyssen fellow alla Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, research fellow alla Accademia dei Lincei–British Academy, e Jean-François Malle-Harvard I Tatti Fellow a Villa I Tatti, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies.

Ángel María Sopó

Doctor en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional, Colombia. Magíster en Educación y Filosofía Latinoamericana por la Universidad Santo Tomás, Colombia. Profesor de la misma universidad. Ha sido docente e investigador en la Universidad de La Salle y en la Universidad Javeriana. Sus áreas de investigación son los estudios multiculturales, la filosofía del lenguaje, la fenomenología y la hermenéutica, temas sobre los que ha publicado varios libros y artículos en revistas especializadas.

Fidel Tubino

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, es profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y Coordinador de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI). Ha trabajado 8 años en la Amazonía peruana en programas de Educación Bilingüe Intercultural. Ac-

tualmente es Director de la Maestría en “Desarrollo Humano: enfoques y políticas” de la PUCP. Ha sido Decano de la Facultad de Estudios Generales Letras y Coordinador del Doctorado en Filosofía de la PUCP. Sus áreas de especialización son la ética y la hermenéutica intercultural. Es coautor y coeditor de los libros *Interculturalidad, un desafío* (1992), *Debates de la ética contemporánea* (2006), *Jenetian: el juego de las identidades en tiempos de lluvia* (2007), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lengua e interculturalidad* (2009), *La interculturalidad en cuestión* (2015), así como autor de numerosos artículos publicados en revistas especializadas de España, México, Bolivia, Chile y Perú sobre ciudadanía y diversidad cultural.

Martín Valdez

Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, con una tesis sobre la teoría kantiana del mal. Ha trabajado en una importante organización dedicada a la defensa de los derechos humanos en todo el Perú. Actualmente es docente de Ética en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad San Ignacio de Loyola, a la vez que maneja, desde el 2009, el blog de filosofía “Los sueños de un visionario” (<http://tbpd.wordpress.com>). Es miembro de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE).

Luis Martín Valdiviezo

Doctor en Justicia Social en Educación por la Universidad de Massachusetts (EEUU). Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es Profesor de filosofía, ética y educación intercultural en esa misma universidad. Ha sido investigador visitante en el Centro de Estudos dos Povos Afro-Indio-Americanos de la Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Brasil. Además, es investigador visitante en el Centro de Estudios Latino Americanos, Caribeños y Latinos de la Universidad de Massachusetts, durante el 2012 y el 2013, y profesor visitante en la Universidad Earth de Costa Rica, Provincia de Limón, en el 2015. Ha publicado *Los Ríos Invisibles*, novela de inmigración y repatriación (Columbus, Ohio: Pukiyari. 2013), *Perú: Colonialismo y Política Educativa Intercultural*, artículo en la Revista Iberoamericana de Educación (2013, vol. 6 No. 2), *Afro-Peruvian Critical Perspectives of Intercultural Education Policy*, (Saarbrücken, Germany: Lambert Academic Publishing, 2012), *La Interculturalidad Peruana: Discursos, Políticas y Prácticas*, en coautoría con Laura Valdiviezo (Lexington, KY: Editorial Académica Española, 2012).

Jaime Arturo Vera Amorós

Egresado de la Especialidad de Humanidades con mención en estudios Teóricos y Críticos por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Predocente en el Departamento de Humanidades de la misma universidad. Su áreas de investigación son la realidad lingüística peruana, la teoría lingüística, los lenguajes formales no naturales, y las nociones de discurso y poder (sobre todo en el campo cultural).

João J. Vila-Chã, SJ

Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (Braga, Portugal) e em Teologia pela Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt, Alemania). Doutor em Filosofia pelo Boston College (USA), onde também foi Teaching Fellow 1992 a 1996. Director e Administrador da Revista Portuguesa de Filosofia (2000-2009); Professor de História da Filosofia Contemporânea, de Filosofia da Religião e de Teologia Filosófica na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (2001-2008); Professor no Mestrado em Bioética (2001-2006); Director do Centro de Estudos Filosóficos da Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa (2005-2008); Coordenador (Chairman) Europeu do Grupo JESPHIL - European Jesuits in Philosophy (2002-2008); Membro do Conselho Científico das Revistas *Síntese* (Belo Horizonte, Brasil) desde 2004; *Pensamiento* (Madrid, España) desde 2005; Membro do Conselho Editorial da Coleção “Beiträge zur mimetischen Theorie” da Universidade de Innsbruck, Áustria, desde 2004; Membro do Conselho Científico da Revista *Contrastes* (Málaga, España) desde 2007; Membro do Conselho Científico da Revista *Horizonte* (Belo Horizonte, Brasil) desde 2008; Lonergan Fellow at Boston College (2007-2008); Visiting Scholar at Fordham University (New York, 2008) e Santa Clara University (Santa Clara, California, 2008); Membro do Corpo Docente na Faculdade de Filosofia da Pontificia Universidade Gregoriana onde é também titula da St. Thomas More Chair in Social Ethics. Presidente da COMIUCAP (Cónference Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie) desde 16 de Novembro de 2013.

Birgit Weiler

Es miembro de la congregación de las Hermanas Misioneras Médicas. Estudió teología y filosofía en la Ruhr-Universität Bochum, en la Philosophisch Theologischen Hochschule St. Georgen en Frankfurt del Meno y en la Eberhard Karls Universität Tübinga (de 1980 a 1986). Doctora en Filosofía con la especialidad en teología intercultural por la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt del Meno. Es profesora ordinaria de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya e investigadora de dicha institución. Actualmente coordina un proyecto de investigación sobre el proceso de inculturación de la fe cristiana en las culturas *awajún* y *wampis* y una investigación sobre las percepciones culturales de jóvenes *awajún* y *wampis* en medio de grandes cambios culturales.

Corina Yoris-Villasana

Licenciada en Letras por la Universidad Católica Andrés Bello. Licenciada en Filosofía con el grado Cum Laude por la misma universidad. Magíster en Literatura Latinoamericana Contemporánea por la Universidad Simón Bolívar. Doctora en Historia por la Universidad Católica Andrés Bello. Magíster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca, con una tesis que fue galardonada en la versión de ensayo corto en el Premio a la Investigación Filosófica Federico Riu (Caracas, 2010). Doctoranda en Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Salamanca. Profesora de lógica, lógica jurídica y teoría de la argumentación. Ha publicado libros sobre lógica, argumentación y diversos artículos filosóficos en revistas especializadas de circulación internacional. Ex directora de la maestría en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello. Ex directora de la revista del posgrado, *Cuadernos UCAB*. Presidenta de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Presidenta de la Sociedad Venezolana de Lógica. Vocal de la Junta Directiva de la Sociedad Interamericana de Filosofía.

Información de utilidad

Hoteles

La Casa de Fray Bartolomé

Dirección: Av. Tullumayo 465, Cusco
Teléfono: (084) 233472

Hotel Casa Andina Classic Cusco Plaza

Dirección: Portal Espinar 142, Cusco
Teléfono: (084) 231733

Hospitales

Hospital Antonio Lorena

Dirección: Plazoleta Belén 1358
Emergencias: 22-6511
Teléfono: 22-6511 / 22-9616 / 24-5218

Hospital Regional del Cusco

Dirección: Av. de la Cultura s/n
Emergencias: 22-3691
Teléfono: 51-84-227661 -23-1131

Clínicas

Essalud

Dirección: Av. Anselmo Álvarez s/n
Teléfono: 51-84-234724

Clínica del Hospital Regional del Cusco

Dirección: Av. de la Cultura s/n
Teléfono: 51-84-239792

Clínica Centro Médico Pardo

Dirección: Av. de la Cultura 710
Teléfono: 62-4186
Telefax: (51-84)-24-0387
Emergencias: 24-0645

Clínica Del Hospital Antonio Lorena

Dirección: Plazoleta Belén 1358
Teléfono: 51-84-226111

Clínica Cusco

Dirección: Av. los Inkas 1012
Emergencias: 65-0162 / Telf. 22-3190
Teléfono: 51-84-240645

Clínica Panamericana

Dirección: Av. de la Infancia 508 - Wanchaq
Emergencias: 65-1888
Teléfono: 51-84-249494

Clínica Paredes

Dirección: Calle Lechuga 405
Teléfono: 51-84-225265

Otros Centros Médicos

Instituto Médico y de Diagnóstico por Imágenes (Imedi)

Dirección: Plaza Túpac Amaru 114 - B (Prolongación Av. Garcilaso)
Teléfono: 24-0008 / 24-0800
Celular: 965-1015

Cardio Cusco

Dirección: Av. El Sol 803, oficina 205
Teléfono: 24-1800

Centro de Salud Mental

Dirección: Plaza de la Almudena s/n
Teléfono: 22-4819

Centros Policiales

Policía Nacional del Perú

Dirección: Plaza Túpac Amaru P - 15
Teléfono: 24-6088 / 25-2222 - anexo 208

Policía de Turismo

Dirección: Calle Saphy N° 510
Teléfono: 249654

Emergencias Policiales

Unidad de Desactivación de explosivos (UDEX)
Central de Emergencia Policial (105)
Escuadrón de Emergencia
Teléfono: 24-6088 / 25-2222 - anexo 208

DIROVE

Dirección: Esq. Av. 28 de Julio s/n
 Dirección: Av. Tío, tercer paradero
 Teléfono: 24-9641 anexo 245

Radio Patrulla

Dirección: Calle Shapy N° 510
 Teléfono: 105

Bomberos

Dirección: Central Av. Garcilaso de la Vega N° 313, Cusco
 Teléfono: 221392 / 22-7211
 En San Sebastián: Teléfono: 27-1452
 En San Jerónimo: Teléfono: 27-7483

Defensa Civil

Dirección: Av. Pedro Vilcapaza B- 9
 Teléfono: 24-0658

Aeropuertos

Aeropuerto Internacional Alejandro Velasco Astete

Dirección: Av. Velasco Astete s/n
 Informes: Teléfono: 22-2611
 Jefatura de
 Aeropuerto: Teléfono: 22-2601 / 23-7364

Terrapuertos

Terminal Terrestre: Av. Vallejos Santoni cdra 2, Santiago, Cusco. Teléfono: (084) 22-4471
 Paradero de buses a Urubamba (Vía Pisaq): Calle Puputi s/n cdra. 2, Cusco
 Paradero de buses a Urubamba (Vía Chinchero): Av. Grau s/n cdra. 1, Cusco

Transporte Férreo Cusco

Tren a Machu Picchu

Dirección: Estación San Pedro s/n
 Teléfono: 238722

Teléfonos de contacto

Bárbara Bettocchi: 971044824

Miguel Giusti: 980123223

Mapa de La Casa de Fray Bartolomé

La Casa de Fray Bartolomé
Av. Tullumayo 465, Cusco



Objetivos y metas de COMIUCAP

1. Promover la calidad y la diversidad en la investigación filosófica en el contexto de la educación superior católica en todo el mundo.
2. Crear y desarrollar de forma sostenible campos de investigación y estudio que sean reconocidos como particularmente relevantes para el desarrollo de la identidad y la misión de la universidad católica de la actualidad.
3. Ayudar a identificar situaciones y problemas en las sociedades y las culturas contemporáneas que pueden generar o demandar nuevas formas de pensamiento, de acuerdo con los valores del Evangelio y las enseñanzas de la tradición cristiana (y, por lo tanto, alentar y subrayar la especial pertinencia y la importancia de la filosofía en el contexto de la educación superior católica hoy en día).
4. Promover el intercambio de información y servicios entre quienes se dedican a la investigación profesional y la enseñanza de la filosofía en el mundo.
5. Facilitar el intercambio de estudiantes y profesores entre las instituciones católicas de educación superior tanto a nivel regional como a escala mundial.
6. Desarrollar estrategias de colaboración destinadas a asistir a las autoridades de las instituciones católicas de educación superior para el mejor cumplimiento de sus roles y misión.
7. Promover una relación cada vez más vital y dialógica entre la filosofía y la teología, así como entre estas dos y las demás ciencias.

III Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP

Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

El III Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP, la Confederación Mundial de Instituciones Universitarias Católicas de Filosofía, se lleva a cabo los días 18 y 19 de noviembre de 2015 en la ciudad de Cusco, Perú, teniendo como sede a la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se ha convocado a los ponentes a debatir sobre un tema que viene movilizándolo a filósofos, teólogos y científicos sociales desde hace unos años. A lo que se alude con el concepto de “postsecularización” es al fin de un periodo histórico y al anuncio de la necesidad de concebir un nuevo periodo en el que se superen las limitaciones del precedente, que consistían sobre todo en la imposición de una visión racionalista estrecha que desacreditaba por principio a cualquier otra visión cultural o religiosa del mundo. Existe hoy ya un amplio consenso en considerar que 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. Y ello habrá de conducir a plantear, como es natural, nuevos escenarios del encuentro entre las culturas.